FERNANDO CERVANTES

EL DIABLO EN EL NUEVO MUNDO

El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica

Herder

VITZILIPVTZILI
OV
VIZTLIPVZTLI

FERNANDO CERVANTES

EL DIABLO EN EL NUEVO MUNDO

El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica

Herder

Versión castellana de NICOLE D'AMONVILLE, de la obra de
FERNANDO CERVANTES, *The Devil in the New World*,
Yale University Press, New Haven y Londres 1994

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS y MERCEDES GALVE

© 1994 Yale University Press, New Haven y Londres

© 1996 Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona

ISBN 84-254-1925-5

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 21.734-1996 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF, S.L. - BARCELONA

Índice

Agradecimientos 7
Introducción 11
1. El demonio y los amerindios 17
2. La respuesta indígena 67
3. El hampa 117
4. El castillo interior 151
5. Crisis y decadencia 189
Epílogo 227
Lista de ilustraciones 247
Bibliografía 249
Índice 261

Agradecimientos

El número de deudas que he contraído al preparar este libro es tan grande que resultaría imposible saldarlas en una nota tan breve. Aun así es un placer comenzar expresando mi gratitud a David Brading por haberme guiado en mi trabajo de investigación desde sus vagos comienzos, y por cuyos consejos y críticas perspicaces le estoy agradecido sinceramente. No es menor mi deuda hacia Anthony Pagden, cuyo apoyo en diversos momentos ha sido inestimable; y hacia sir John Elliott, quien amablemente leyó el manuscrito completo y me hizo varias observaciones y sugerencias de gran provecho. También agradezco las opiniones de varios amigos y colegas en Cambridge, muchos de los cuales leyeron los primeros esbozos. Quisiera, en particular, agradecer a Susan Bayly, Eamon Duffy, Julius Lipner y Bob Scribner. Extiendo además mi reconocimiento a John Bossy, Stuart Clark, Christopher Martin y Heiko Oberman, quienes leyeron y comentaron un trabajo de investigación en torno a lo que ahora constituye una gran parte del primer capítulo; y a Herbert McCabe, por sus magníficos comentarios sobre lo que creí ser la versión definitiva del capítulo. También he sacado provecho de diversas conversaciones con James Alison, Francisco Arce, Gavin D'Costa, José Ignacio Echegaray, Harman Grisewood, Serge Gruzinski, Andrew Hegarty, John Lynch, Alfonso Martínez, James McConica, Ken Mills, Hugo Nutini,

Bob Ombres, Andrew Pyle, Dominic Scott, Dorothy Tanck, Elías Trabulse, Simon Tugwell, Daniel Ulloa y mi padre. En Yale estoy especialmente agradecido a Robert Baldock, Candida Brazil y Patty Rennie, por el cuidado con que prepararon el manuscrito para su publicación, y a Malcolm Gerratt, quien mostró gran tacto y erudición al revisar el manuscrito.

Un año de investigación en México hubiera sido imposible sin la hospitalidad de Rosa María Cervantes, Lolita y Gonzalo Robles y mis padres. También agradezco a Leonor Ortiz Monasterio y al personal del Archivo General de la Nación y a Manuel Ramos y José Gutiérrez del Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, su valiosa ayuda con las ilustraciones.

Es también un placer agradecer a Leslie Bethell, Tony Bell y al personal del Instituto de Estudios de América Latina de Londres donde, con la ayuda de un *research fellowship* en 1989-1990, completé gran parte de mi investigación. En el curso de los últimos dos años he contado con el suficiente tiempo libre para preparar el libro para su publicación y agradezco las atenciones de Michael Costeloe, Gordon Minter y mis colegas de Bristol.

También deseo expresar mi gratitud a la Academia Británica por su generosa subvención de un viaje de investigación a México en 1991, al Arts Faculty Research Fund en Bristol, por facilitarme un viaje más a México en 1993, y a las diversas personas que me han apoyado en los últimos años: Manuel Arango, George Eccles, Miko y Dorothee Giedroyc, Fernando Ortiz Monasterio, P. Manuel Ignacio Pérez Alonso y P. John Tracy. Huelga mencionar que mi mujer Annabelle ha sido quien más me ha ayudado.

Finalmente, agradezco a los editores de «Past and Present» por permitirme utilizar el material, en los capítulos 4 y 5, que hizo su primera aparición en mi artículo *The devils of Querétaro: Scepticism and credulity in late seventeenth-century Mexico*, 130 (febrero 1991), ps. 51-69 (World Copyright: The Past and Present Society, 175 Banbury Road, Oxford, Inglaterra), y al editor de «Historical Research», quien me dio permiso de repro-

ducir gran parte de mi artículo *Christianity and the indians in early modern Mexico: The native response to the devil*, 160 (junio 1993), ps. 177-196, en el capítulo 2.

Bristol, febrero de 1994

La aparición de una versión castellana me ha permitido hacer algunas revisiones y aclaraciones. Agradezco a Nicole d'Amonville su cuidadosa traducción, y, muy especialmente, a mi padre, por su invaluable ayuda al revisar la versión final.

Bristol, febrero de 1996

Introducción

El tema de este libro es tan intrigante como lo es su descuido. A pesar de haber sido el demonismo, durante los albores de la edad moderna, un aspecto absolutamente central en las expresiones de la llamada «cultura popular», que ha cobrado creciente relieve en la historiografía actual, el tema del demonio sigue siendo objeto de estudios muy escasos[1].

Esta incongruencia aparente es sintomática de una aproximación a la historia cultural, que ha hecho del demonismo un tema a la vez interesante y difícil. El interés va vinculado a la tendencia, característica de la historiografía reciente, de poner más énfasis en las culturas del pueblo llano. Expresiones culturales que tradicionalmente se consideraban indignas de un estudio científico ocupan ahora un lugar preponderante en las investigaciones históricas. La erudición moderna ya no puede rechazar tan fácilmente la importancia y divulgación de la influencia del demonismo, y de creencias y prácticas afines que antes se consideraban supersticiosas o irracionales.

---

1. Fuera de los estudios de J.B. Russe –*The devil: Perceptions of evil from late antiquity to primitive christianity*, Ithaca, Londres 1977; *Satan: The early christian tradition*, Ithaca, Londres 1981; *Lucifer: The devil in the middle ages*, Ithaca, Londres 1984; y *Mephistopheles: The devil in the modern world*, Ithaca, Londres 1986–, resulta difícil evocar estudios recientes que traten el tema del demonismo con seriedad.

Por otro lado, la dificultad radica en un problema ineludible para el historiador de las culturas populares. El hecho de que, durante la época que nos concierne, estas culturas fueran predominantemente orales, implica que sólo pueden percibirse a través del «filtro» de fuentes literarias, donde por lo general las expresiones culturales populares han sufrido diversas deformaciones.

Es cierto que esta limitación no debe llevar forzosamente a la conclusión de que los historiadores deben contentarse con el simple estudio de opiniones cultas, sin poder llegar a penetrar el patrimonio perdido de los iletrados[2]. Varios estudios de justificado renombre han demostrado que el uso apropiadamente crítico de ciertos tipos de fuentes archivísticas, puede sacar a relucir varias de las peculiaridades de las culturas marginales y olvidadas[3]. No obstante, es indiscutible que el éxito de tales investigaciones depende, en gran medida, del estudio de casos particulares y de su sometimiento a análisis detallados que son, por su naturaleza, incapaces de llevar a cabo un tratamiento adecuado del contexto cultural más amplio.

Ahora bien, es evidente que la idea del demonio no puede someterse a tales análisis sin sufrir una gran distorsión. Pues, si bien es cierto que el demonismo formaba una parte integral de las culturas populares en los albores de la edad moderna, es igualmente cierto que las creencias y prácticas demoníacas también formaban parte de la cultura de las elites. De ahí que para que el demonismo se entienda correctamente, éste haya de estudiarse tanto desde la perspectiva de la historia intelectual, como desde la de la historia local, cultural y social.

Así, no es sorprendente que nuestro tema se haya ignorado tanto; ya que los historiadores intelectuales prefieren por sistema ocuparse de temas más accesibles desde un punto de vista

2. Esta opinión radical está implícita en la obra de Michel Foucault. Véase en particular, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, París 1973.

3. Pienso, entre otros, en los trabajos de P. Burke, J. Caro Baroja, N.Z. Davis, J. Delumeau, C. Ginzburg, S. Gruzinski, K. Thomas, Y. Verdier. Un buen estudio crítico es el de J. Le Goff, «Les mentalités: une histoire ambigüe», en J. Le Goff, *Faire de l'histoire*, vol. 3, 1974, ps. 76-94.

moderno. Una crítica recurrente a la que están sometidos es que tienden a ocuparse de conceptos pertenecientes a círculos intelectuales extremadamente restringidos; y que no han conseguido asimilar una de las lecciones más claras de la antropología social: que la cultura no sólo consta de las ideas de una minoría culta, sino también del cuerpo de creencias y prácticas experimentadas por la mayoría.

Y en realidad, no puede negarse que la indiferencia generalizada que han demostrado los historiadores intelectuales hacia el demonismo, en cierto modo justifica esta crítica. Sin embargo, es curioso que, en lo tocante al demonio, los críticos de historia intelectual no distan mucho de sus adversarios. A pesar de la presencia indiscutible del demonismo en el grueso de las expresiones de las culturas populares durante nuestra época, los historiadores generalmente se niegan a tratar el tema como si formara parte de éstas. En el mejor de los casos, el demonio aparece como una apropiación pintoresca de una idea dominante, que proporciona buen material anecdótico. En el peor de los casos, el concepto surge como la imposición de una idea hegemónica, magistralmente organizada por las élites, para mantener a los grupos subordinados bajo control[4]. Resulta en verdad irónico que la nota de bochorno subyacente en tales interpretaciones pueda equipararse, en muchos sentidos, al aparente desinterés que les sirve de blanco a los críticos de la historia intelectual.

De modo que nos enfrentamos, no tanto a un choque entre dos interpretaciones opuestas del pasado, sino a la presencia de dos escuelas rivales, que muestran las dos caras de una misma moneda; y que basan sus argumentos en una premisa muy parecida. Por un lado, están los historiadores de las ideas, cuya sensibilidad a los procesos intelectuales y a la necesidades que provocaron el nacimiento y la expansión del demonismo parece

4. La primera tendencia puede verse, por ejemplo, en E. Le Roi Ladurie, *Montaillou*, Harmondsworth 1980, ps. 342-343; y K. Thomas, *Religion and the decline of magic*, Harmondsworth, 1978, ps. 559-569. El ejemplo más hábil de la segunda tendencia es de C. Ginzburg, *I Benandanti, stregoneria e culti agrari nell'Europa del '500*, Turín 1966.

haberse embotado a causa de un prejuicio similar al que observó Peter Brown en la actitud tradicional hacia el desarrollo del culto a los santos; es decir, la vieja suposición de que una minoría potencialmente «iluminada», cuyo teísmo se identificaba con el mensaje «elevado» del cristianismo, estaba continuamente sometida a una presión ascendente por parte de los crédulos, y a las muy distintas supersticiones del «vulgo»[5]. Por otro lado están los historiadores de culturas populares, quienes, al contrario, tienden a ver a estos grupos, antiguamente llamados «vulgares», como los portadores de los elementos realmente genuinos y auténticos de la cultura.

Ambas escuelas se basan en el mismo modelo bipartito. Sin embargo, es indudable que la idea del demonio pertenece a ambas culturas por igual; y que no se le puede forzar a que encaje exclusivamente en una de ellas, sin llevar a enormes simplificaciónes y empobrecimientos. Por consiguiente, el tema del demonismo requiere, sin ningún género de dudas, un enfoque que trascienda esta división tradicional entre grupos «populares» y «elitistas». Sólo así podremos entender el fenómeno como producto de una única cultura, de la que participaban tanto la masa popular como la «elite» culta.

Partiendo de este enfoque, he intentado insertar el cuerpo del material analizado en las páginas que siguen (gran parte del cual tiene su origen en las clases «populares»), en el contexto de los desarrollos intelectuales dominantes en el período que va desde el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo, a finales del siglo XV y principios del XVI, hasta la expulsión de los jesuitas en 1767; es decir, el período entre la Reforma y la Ilustración, que es cuando la creencia tradicional en el diablo sufrió las transformaciones más dramáticas de su historia.

La clara objeción que surge aquí es que, siendo el diablo un concepto esencialmente europeo, parece inoportuno querer analizar su función y su desarrollo en un entorno no europeo. Mi respuesta a esta objeción es doble: en primer lugar, la Nueva

5. Peter Brown, *The cult of the saints: Its rise and function in latin christianity*, Londres 1981, ps. 12-22.

España no puede entenderse sin referencia a Europa pues, en varios sentidos, era un territorio del antiguo régimen, como Andalucía o Sicilia; en segundo lugar, aunque en cierto sentido las diferencias evidentes con respecto a Europa (sobre todo la presencia de indios y negros, con las consecuentes complicaciones de mezcla de razas y de sus efectos en las organización e interacción culturales), complican y ofuscan el análisis, en muchos otros aspectos lo hacen más fructuoso, *incluso* desde el punto de vista de la historia europea. Pues, como ha señalado Serge Gruzinski, fue precisamente la sensación de enfrentarse unas culturas tan diferentes a la propia, lo que condujo a los europeos a tomar nota e intentar comprender aquello que, en Europa, hubiera parecido demasiado insignificante como para ser tomado en cuenta[6].

Así, al escoger a la Nueva España como zona de estudio, no sólo he querido entender la manera en que una noción peculiarmente europea se adaptó a un entorno extraño; sino que también he intentado explorar los efectos que esos nuevos estímulos tuvieron sobre dicha noción. Mi preocupación no va tan sólo ligada al hecho de que en el nuevo mundo los europeos se enfrentaron, como nunca lo habían estado antes, ante algo dramáticamente distinto, «otro». Pues quizás más significativo sea el hecho de que el encuentro europeo con América haya coincidido con uno de los cambios más dramáticos en el pensamiento europeo[7]. ¿Cómo no preguntarnos si dicha coincidencia no estaba vinculada al encuentro mismo?

Un tema central de este libro es precisamente la manera en que estos cambios, ligados a la experiencia americana, afectaron al concepto europeo del demonio. Mi intención ha sido entender estos cambios desde dentro, además de elucidar la manera en que fueron implementados en el nuevo continente. Así, una de mis mayores preocupaciones ha sido la convicción de que el

6. Serge Gruzinski, *Man-Gods in the mexican highlands: Indian power and colonial society 1520-1800*, Stanford, 1989, p. 6.

7. Anthony Pagden, *European encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, New Haven, Londres 1993, p. 12.

papel del historiador es, en la medida de lo posible, intentar entender el pasado por sí mismo. Ello no significa que los historiadores sean capaces de distanciarse del presente. Pero sería un presente muy empobrecido el que no mostrara simpatía y comprensión por creencias y convicciones que hoy nos puedan parecer superadas. Si mis lectores llegan a la conclusión de que la creencia en el demonio pudo haber sido tan racional y razonable para la mentalidad pre-industrial, como lo es, por ejemplo, la creencia actual en la existencia de los virus, habré conseguido mi propósito.

1

El demonio y los amerindios

El que aplica su alma a meditar la ley del Altísimo...
viaja por tierras extranjeras.
Eclesiástico 39, 1-4

Hoy en día, resulta difícil apreciar la importancia que tuvo para sus contemporáneos el viaje de descubrimiento de Colón en 1492. Desde la panorámica de las muy difundidas reacciones negativas en torno a la reciente celebración del quinto centenario del descubrimiento, la actitud triunfalista de los primeros cronistas castellanos —varios de los cuales, según la famosa frase de Francisco López de Gómara, consideraban el descubrimiento como «el suceso más importante desde la creación del mundo (excluyendo la encarnación y la muerte de aquel que lo creó)»[1]—, tiene resabios del imperialismo ciego y arrogante, tan fuertemente denunciado por el famoso fraile dominico, Bartolomé de las Casas, cuya *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), eventualmente proporcionaría la piedra angular de la

1. *Historia general de las Indias*, vol. 2, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1852, p. 156.

«leyenda negra» antiespañola. Sin embargo, la influencia de De Las Casas apenas disminuyó la importancia del descubrimiento de América. Casi trescientos años después del primer viaje de Colón, la voz de López de Gómara seguía resonando en la opinión general europea. «Ningún suceso –escribía el abate Raynal en 1770– ha sido de tanto interés»; «el suceso más importante registrado en la historia de la humanidad», escribiría Adam Smith seis años más tarde[2]. La idea de que tales observaciones sólo consideraban los efectos del descubrimiento sobre el comercio y la prosperidad material, se ve desmentida por la opinión olvidada del padre Pedro Alonso O'Crovley, quien en 1774 escribió que América había «llenado toda la vaga difusión de los espacios imaginarios del hombre»[3].

No obstante, en la época del descubrimiento, los «espacios» de O'Crovley todavía hundían sus raíces en la larga tradición de fantasía y leyenda, derivada en parte de las distorsionadas interpretaciones de los escritos de Herodoto –los cuales no fueron traducidos al latín sino hasta 1474, por Lorenzo Valla en Venecia– elaboradas por escritores de libros de viajes y por científicos a lo largo de la Edad Media. Con base en los escritos de Plinio, Mela, Solino, Isidoro, Vicente de Beauvais y Mandeville, por nombrar sólo a algunos, los europeos se habían acostumbrando a esperar que lo raro y lo fantástico fuera la norma en los rincones más remotos del mundo. Las descripciones que hace Plinio de garamantes, augiles, gamfastes, sátiros, escitas, arimaspos y demás quedaban bien complementadas por las de los gigantes, pigmeos, cíclopes, hermafroditas y hombres con cara de perro, descritos por Isidoro. La repetición de descripciones anquilosadas de gentes fabulosas era casi compulsiva hacia el final de la Edad Media. Cuatro de los doce *best-sellers* de los siglos XIV y XV trataban de maravillas; y el dominio de los monstruos clásicos sobre la mente europea era patente tanto en

2. Ambas citadas en John Elliott, *The Old World and the New*, Cambridge 1970, p. 1.

3. Cita de Anthony Pagden, *The fall of natural man: The american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge 1982, p. 10.

la poesía y el teatro como en los sermones y las obras de ciencia[4].

Quizás sea comprensible que una tradición tan arraigada permaneciera prácticamente impertérrita frente al descubrimiento de un nuevo continente, remoto y obviamente poblado por seres que no encajaban en estas antiguas y seguras clasificaciones. No es muy sorprendente, por ejemplo, que las observaciones de Colón sobre el Nuevo Mundo se hubieran visto sometidas a las elaboradas distorsiones de Pedro Mártir de Anglería, cuya memorable transformación del Caribe en una morada de amazonas, pisaverdes verdeamarillentos, guijarros dorados, ruiseñores y leones prefiguraba la visión de Rabelais, el mayor exponente de la imagen fabulosa y horrenda de América, brillantemente captada por Teodoro de Bry[5]. (Véanse las láminas 1 y 2).

Quizás aún más sorprendente sea la manera en que los primeros descubridores y exploradores confirmaron las fábulas y leyendas tradicionales. El poder del mito sobre la imaginación era lo suficientemente persuasivo como para forzar a los europeos a que vieran exactamente aquello que habían salido a buscar: gigantes y hombres salvajes, pigmeos, caníbales y amazonas, mujeres cuyos cuerpos nunca envejecían y ciudades adoquinadas en oro[6]. Sin embargo, por debajo de todo esto, los prejuicios medievales contra el salvajismo empezaban implacablemente a perder su influencia sobre el pensamiento europeo. Ello no se debía tanto a que al encontrarse cara a cara con el salvajismo éste pudiera describirse con el realismo sereno y sorprendentemente moderno que caracteriza a los relatos colombinos, pues esta actitud fue de corta duración; y las descripciones posteriores de exploradores como André Thevet y sir Walter Raleigh aún se

4. Margaret Hodgen, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Filadelfia 1964, ps. 20, 36-40, 57-58 y 67.

5. Sobre la lentitud con la que los europeos asimilaron el significado del nuevo continente, véase Elliott, *Old World*, sobre todo ps. 1-53. Sobre Pedro Mártir y Rabelais, véase Hodgen, *Early anthropology*, ps. 31-3.

6. Antonello Gerbi, *La natura delle Inde Nuove*, Milán y Nápoles 1975, ps. 45-58; Angelo Maria Bandini, *Vita e lettere di Amerigo Vespucci*, Florencia 1745, p. 68. Y véase Pagden, *Fall of natural man*, p. 10.

Láminas 1 y 2. Escenas de Teodoro de Bry que ilustran las contrastadas percepciones europeas del Nuevo Mundo como un lugar habitado o bien por salvajes nobles, o bien por caníbales degenerados.

remiten a la imaginación medieval. El cambio se produjo a un nivel más fundamental e ineludible, que suponía la inevitable disolución de la indiferencia medieval hacia las costumbres y el comportamiento de pueblos remotos y paganos. En efecto, ya desde los primeros tiempos del descubrimiento, comenzó a surgir una preocupación claramente ética con relación a la naturaleza y al comportamiento de los habitantes de América. Se discutía sin cesar el tema de la inocencia y la nobleza de los indígenas, debido a la insistencia, no menos llamativa, en su bestialidad y el carácter diabólico de su cultura y religión. Si bien las referencias de Colón y Vespucio a la fertilidad del Nuevo Mundo llevarían a Pedro Mártir a comparar la simplicidad de los indígenas con el barbarismo de sus invasores europeos, otros, como el Doctor Chanca y Francisco de Aguilar, no tuvieron ningún reparo en escribir sobre su «bestialidad... mayor que la de cualquier bestia del mundo», o sobre la remota probabilidad de que existiera «otro reino en el mundo donde el demonio se venerase con mayor reverencia»[7].

Antes de 1530 hubiera sido difícil pronosticar cuál de estas opiniones resultaría dominante, ya que ambas eran igualmente características de su tiempo. El desenfadado humanismo imperante en la visión clásica de Burckhardt sobre el Renacimiento era tan omnipresente como el sentimiento de desilusión ilustrado con tanta delicadeza por Huizinga en *El ocaso de la edad media*; y es muy probable que los juicios morales sobre las costumbres y el comportamiento de los indios se vieran más influidos por la educación y los intereses de quienes tenían comercio con ellos, que por cualquier idea preponderante que hubieran podido tener. No obstante, hacia la mitad del siglo XVI, el panorama tenía un aspecto muy distinto. Había triunfado una visión negativa y diabólica de las culturas amerindias, y su influencia se había ido filtrando como niebla espesa en todas las

7. *Select documents illustrating the four voyages of Columbus*, Cecil Jane, Londres 1930, I, p. 71; Francisco de Aguilar, *Relación breve de la conquista de Nueva España*, ed. F. Gómez de Orozco, Ciudad de México 1954, p. 163. Sobre escritores humanistas véase Elliott, *Old World*, ps. 1-27.

declaraciones hechas sobre el tema, ya fueran oficiales o no. Las razones para explicar este enigmático desarrollo son confusas y contradictorias. Lo que me propongo sugerir ahora es que no es forzoso que así sea.

Resulta tentador, desde una perspectiva moderna, considerar el triunfo final de la visión negativa de las culturas amerindias dentro del contexto del fastidioso problema de la legitimación. Es bien sabido que la corona de Castilla reclamaba su derecho al dominio de América apoyándose en las bulas de donación otorgadas por el papa Alejandro VI en 1493. Estas bulas estaban fundadas en la presunción papal de «plenitud de poder», es decir, de la autoridad temporal sobre cristianos y paganos. Dado que dicha presunción no encontraba base alguna en el derecho natural, una gran parte de los teólogos y abogados de la época se mostraban inconformes con ella. Una vez cuestionados los alegatos cesaropapistas de las bulas, la corona de Castilla perdió sus derechos, quedándose únicamente con el deber de evangelizar[8]. En dicho contexto no tardó en hacerse patente que cuanto más se considerara a los indígenas bajo el poder de Satanás, mayor era la urgencia de la presencia europea. No es accidental que la mayoría de los sermones, tanto seculares como eclesiásticos, que los españoles predicaron a los indios americanos en aquellos primeros años procuraran una síntesis de la doctrina cristiana, cuyo tema central era la liberación del pecado y del poder del demonio; mientras que ellos se consideraban a sí mismos como portadores del mensaje evangélico, enviados «a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte»[9].

El peligro evidente de esta interpretación es que tiende a reducir la figura del demonio a un mero instrumento de conveniencia política y a menospreciar la sincera creencia de la mayoría de los contemporáneos en la autenticidad del demonismo.

---

8. Anthony Pagden, *Spanish imperialism and the political imagination*, New Haven, Londres 1990, p. 14.

9. Joaquín Antonio Peñalosa, *El diablo en México*, Ciudad de México 1970, p. 15. Véanse los relatos de Bernal Díaz del Castillo (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*) y Hernán Cortés (*Cartas de relación*). El pasaje evangélico proviene de Lucas 1,79.

Sin embargo, cualquier intento de contrarrestar esta tendencia puede conducir al otro extremo, posiblemente aún más engañoso, de otorgarle al demonismo una importancia prematura. El situar al demonio de los descubridores en el contexto de los desarrollos que más tarde llevarían a la caza de brujas en Europa, no sólo es engañoso sino fundamentalmente erróneo. Durante los primeros años del descubrimiento, tiene más coherencia situar a la figura del demonio en el contexto de la búsqueda ingenua de maravillas, que reducirla a una expresión de desconfianza pesimista hacia las culturas extranjeras. A los primeros descubridores, nos sugiere Inga Clendinnen, «no les contrariaba la perfidia de los indios, ni les perturbaban en demasía sus ídolos grotescos, ni tampoco la posibilidad, sugerida por algunas esculturas de figuras extrañas, de que aquella gente careciera de un aborrecimiento adecuado de la sodomía. Pues en aquellos lugares también había oro, y con el oro, mucho más que un simple vehículo para el progreso material personal, podrían transformar el mundo...»[10].

«El oro es excelentísimo», escribió Colón en un pasaje muy famoso. Con él «se crea un tesoro; y el que lo posee, puede hacer lo que quiera... incluso conducir almas al Paraíso»[11]. La famosa afirmación de Bernal Díaz del Castillo de que los españoles habían ido al Nuevo Mundo «a servir a Dios y al Rey y a hacernos ricos», es, en palabras de John Elliott, de una «franqueza que desarma»[12] y que no puede apreciarse fuera de una visión positiva del mundo; un mundo mucho más cercano a la visión humanista del *Enchiridion Militis Christiani* de Erasmo (tan admirablemente captada por Durero en su famoso grabado del caballero que avanza con la visera abierta, impertérrito ante la muerte y el demonio [véase la lámina 3]), que a las incertidumbres y denuncias de las cazas de brujas[13]. Aunque fuera cierto que el

10. Inga Clendinnen, *Ambivalent conquests: Maya and spaniard in Yucatán (1517-1570)*, Cambridge 1987, ps. 13-14.

11. Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos*, Consuelo Varela, Madrid 1982, p. 327.

12. J.H. Elliott, *Imperial Spain*, Harmondsworth 1970, p. 65.

13. Sobre este tema véase Hugh Trevor-Roper, *Princes and artists: Patronage and ideology at four Habsburg courts 1517-1633*, Londres 1991, ps. 20, 25, 35-36.

Lamina 3. El caballero, la muerte y el demonio de Alberto Durero

mundo de los conquistadores se concebía como campo de batalla del conflicto entre el bien y el mal, entre los ejércitos de Dios con sus ángeles y los de Satanás con sus demonios, éste, con todo, había sido redimido. Por más que la historia prolongara la batalla, en el plano de la eternidad Cristo la había ganado inexorablemente con su muerte y resurrección. Por más imponente que pareciese, el demonio no tenía posibilidad alguna frente al avance inevitable de la Iglesia de Cristo.

Esta aplomada visión impregnó la actitud de los primeros exploradores. Según Gonzalo Fernández de Oviedo, por ejemplo, Colón quedó admirado de la devoción que los indios de Cibao mostraban a sus deidades, e incluso persuadió a sus com-

pañeros a que siguieran su ejemplo, con el argumento de que los cristianos tenían aún mayores razones de alejarse del pecado y confesar sus errores, a fin de que, «en un estado de gracia con Dios Nuestro Salvador, éste les diera con mayor facilidad, así como a los indios los había recompensado con oro, los bienes temporales y espirituales que anhelaban»[14]. Posiblemente la mejor ilustración de esta tendencia sea la conquista de México; y, en particular, las observaciones de Hernán Cortés acerca de las prácticas religiosas de los indios mexicanos descritas con extrema sensatez en una de sus cartas a Carlos V. En un pasaje conocido, Cortés explica cómo le hizo entender a Moctezuma y a sus acompañantes que, en razón del único y verdadero Dios de los cristianos, sus ídolos artificiales no merecían su adoración. «Y todos –escribe– en especial el dicho Moctezuma, me respondieron que ya me habían dicho que ellos no eran naturales de esta tierra, y que ya había muchos tiempos que sus predecesores habían llegado a ella, y que bien creían que podrían estar errados en algo de aquello que tenían, por haber tanto tiempo que salieron de su naturaleza, y que yo, como más nuevamente venido, sabría las cosas que debían tener y creer mejor que no ellos; que se las dijese e hiciese entender, que ellos harían lo que yo les dijese que era mejor»[15].

La importancia de este pasaje reside en la aparente convicción de Cortés de que los indios eran seres humanos normales, cuyo nivel de civilización era casi igual al de los españoles[16], y cuyos «errores», lejos de resultar de una intervención demoníaca directa, se debían más a una flaqueza humana, susceptible de instrucción y corrección. Así, cada vez que Cortés ordenaba la destrucción de los «ídolos» indígenas, lo hacía para reemplazarlos con cruces e imágenes de la Virgen, a menudo confiándoles

14. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 5 vols., I, Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1959, ps. 120-121.

15. Hernán Cortés, Cartas de relación, M. Alcalá, Ciudad de México, 1978, p. 65.

16. Ibíd., p. 66.

el cuidado de las nuevas imágenes cristianas[17] a los mismos indios que habían sido responsables del cuidado y protección de los ídolos derrotados. Esta iniciativa refleja la esperanza de Cortés de que, en cuanto se predicara el mensaje cristiano, los indios reconocerían de buen grado los errores en que vivían y reformarían sus costumbres. En ello iba implícita una visión positiva de la naturaleza humana, casi reminiscente de santo Tomás de Aquino en su célebre sentencia de que la gracia no destruye a la naturaleza sino que la perfecciona.

Está claro que sería un error insistir demasiado en esta conexión. Las cartas de Cortés estaban cuidadosamente diseñadas para obtener la aquiescencia del emperador y del Consejo de Indias, y ello es patente en la naturaleza imaginaria del pasaje citado más arriba, el cual, como señalaría más adelante Fernández de Oviedo, tiene «más de cuento, un medio de inventar una fábula que sirviera a sus propósitos por parte de un capitán astuto, sabio e ingenioso»[18]. Es más, la descripción benévola de las costumbres religiosas de los indios está en desacuerdo con otras relaciones, sobre todo la de Bernal Díaz, donde la conducta del conquistador tiene, en ciertas ocasiones, más en común con la tendencia medieval de ver a los paganos como demonios. No obstante, la actitud de Cortés hacia los indios apenas podría compararse con las descripciones de infieles características de los cantares de gesta, donde los musulmanes aparecen en figura de monstruos o demonios cornudos que se lanzan al campo de batalla ladrando como perros salvajes. A finales de la Edad Media, tales ideas se habían moderado gracias a un concepto más favorable de los no cristianos, sobre todo después de la misión mongólica en el siglo XIII, reflejada en las nuevas propuestas de estudiar árabe en la Universidad de París, y en la fun-

17. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, diversas ediciones, passim, sobre todo los capítulos LXXVI-LXXVII. A dicha práctica se opondría el capellán mercedario, Bartolomé de Olmedo, que era partidario de una educación más completa sobre los principios elementales de la fe cristiana.

18. Citado en D.A. Brading, *The first America: The spanish monarchy, creole patriots and the liberal state, 1492-1867*, Cambridge 1991, p. 35. (Traducción literal de la cita en inglés de Brading.)

dación del Colegio de Miramar, en Mallorca el año 1276, por Ramón Llull[19]. Hacia finales del siglo XV esta nueva actitud parecía haberse arraigado por completo. En España su mayor representante fue Hernando de Talavera, el primer arzobispo de Granada, cuyo interés por la cultura árabe contribuyó en gran medida a la reconciliación de los musulmanes, después de la conquista de Granada en 1492, con el nuevo gobierno castellano de Fernando e Isabel. Es verdad que el deseo de Talavera de un proceso de asimilación apacible pronto se vio truncado por la vehemente intolerancia del arzobispo de Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros, quien, en 1499, introdujo una política de conversión forzosa y de bautismos en masa. Pero la actitud de Cisneros no debe interpretarse como una nostalgia reaccionaria de los viejos ideales de la Reconquista. Lo esencial era la conversión; y la política de bautismos en masa, sin sermones o instrucciones previos, dejaba entrever un desenfadado optimismo y una absoluta confianza, aunque algo ingenua, en el poder de los sacramentos contra la herejía y el error.

El paralelismo con la actitud de Cortés salta a la vista de inmediato. No es de sorprender que poco después de la conquista de México Cortés pidiera a Carlos V que le mandara un contingente de frailes franciscanos, y no «obispos y otros prelados», quienes «no dejarían de seguir la costumbre...de disponer de los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y otros vicios», con la específica misión de convertir a los indios de la Nueva España a la fe cristiana[20].

Los doce franciscanos que llegaron a México en 1524, reclutados de la recién fundada y reformada provincia de san Gabriel de Extremadura, iban alentados por una fervorosa esperanza milenaria en el renacimiento de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Sus primeras experiencias pronto tornaron dicha esperanza en una certeza absoluta, ya que la conversión de los indios parece haberse llevado a cabo con un entusiasmo impregnado de eufo-

19. Hodgen, *Early anthropology*, ps. 87-89. Sobre la misión mogólica, véase *The mission to Asia*, Christopher Dawson, Londres 1980.

20. Cartas, ps. 203-204.

ria ritualística. Que miles de indios se congregaran para oír el mensaje cristiano y se sometieran de buen grado al bautismo, pronto confirmó la sospecha de los frailes de que tanto el milenio como la última derrota del demonio eran inminentes. En las primeras obras de teatro franciscanas, los líderes indígenas reconocen a los españoles como «hijos del Sol» y admiten haber sido gobernados hasta entonces por el demonio. Mediante vívidas representaciones de la lucha entre san Miguel y Lucifer se persuade a los indios de que los demonios eran los antiguos líderes de su réprobo estilo de vida, y las obras acaban con la humillación y la derrota del demonio, como señal del comienzo de un reinado milenario de auténtica caridad[21]. La misma actitud prevalece en algunas de las primeras representaciones franciscanas del triunfo de la cruz sobre aglomeraciones de demonios impotentes. En la *Descripción de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, los demonios aparecen con sus característicos atributos: garras, alas de murciélago, cuernos y cola[22]. (Véase la lámina 4.)

Sin embargo, este optimismo milenarista no se vio libre de críticas. Los dominicos, en particular, criticaron desde su comienzo la política franciscana de los bautismos en masa, insistiendo en la necesidad de una educación más cuidadosa sobre los principios básicos de la fe, antes de la administración del bautismo y los otros sacramentos. Y en efecto, no pasó mucho tiempo antes de que sus observaciones comenzaran a tener fundamento, pues, a pesar de la destrucción y confiscación de los ídolos, pronto se descubrió que las prácticas clandestinas de los indígenas distaban mucho de haber desaparecido. La idolatría se

21. M. Ekdahl Ravicz, *Early colonial religious drama in Mexico: From Tzompantli to Golgotha*, Washington 1970, p. 73; Richard C. Trexler, «We think, they act: Clerical readings of missionary theatre in sixteenth-century New Spain», en Steven L. Kaplan *Understanding popular culture: Europe from the middle ages to the nineteenth century*, Berlín 1984, ps. 192, 203-205.

22. Es interesante señalar que algunos hasta llevan las máscaras y la pintura de algunas deidades precolombinas. Muñoz Camargo escribía hacia el año 1580 y por ese entonces ya se había consolidado la asociación de los demonios con las divinidades paganas (el proceso se explica más abajo).

Lámina 4. Demonios que caen en virtud de la cruz después de la llegada de los franciscanos.

consideraba tan difundida que a principios de la década de 1530 el arzobispo franciscano de México, fray Juan de Zumarrága, en marcado contraste con las políticas de sus correligionarios, creyó adecuado implementar las primeras prácticas inquisitoriales contra indios idólatras y supersticiosos.

Pocos momentos de la historia contienen una ironía tan amarga. La idea de que un fraile franciscano –que también era un humanista versado en los escritos de Erasmo y autor de un tratado que explicaba la doctrina cristiana en un lenguaje sencillo–, desempeñara el papel de inquisidor general, dedicado a una persecución desalmada y frenética de indios desleales y apóstatas, que culminó con la muerte en la hoguera de un carismático líder indígena, les hubiera parecido la peor de las pesadillas a los primeros misioneros[23]. Sin embargo es difícil imaginarse una línea de conducta alternativa que el arzobispo pudiera adoptar.

23. Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición (a partir de ahora A.G.N., Inq.), tomo 2, exp. 10 (a partir de aquí 2.10); impreso como *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, Publicaciones del A.G.N., tomo 1, Ciudad de México 1910. Un buen resumen es el de Richard E. Greenleaf, *Zumarrága and the mexican Inquisition 1536-1543*, Washington 1961, ps. 68-74.

Después de todo, los indios ya no eran paganos inocentes que aguardaban la iluminación cristiana, sino verdaderos cristianos bautizados y supuestamente instruidos, sujetos, por ello, al mismo trato estricto que se usaba en Europa contra los pecados de idolatría, herejía y apostasía. Parecía evidente que todos aquellos crímenes eran comunes y prósperos entre los indios. Constantemente escondían ídolos en cuevas, los sacrificios humanos, aunque menos frecuentes, persistían, y era corriente encontrar jóvenes mancebos con las piernas abiertas de un tajo o con heridas en la lengua y las orejas, infligidas para proveer a sus ídolos de sangre humana[24]. Más alarmante aún era el número de semejanzas que podían detectarse entre las prácticas cristianas y los ritos indígenas. El ayuno, por ejemplo, era un preludio indispensable a los sacrificios, que, como norma, acababan en un banquete comunal, a menudo acompañado de la ingestión de hongos alucinógenos, *teunanacatl* en náhuatl. Como le explicara fray Toribio de Motolinía al conde de Benavente, esta palabra traducida literalmente al castellano significaba «la carne de Dios», «o del demonio al que ellos adoran»[25].

¿Cómo era posible que los sacramentos cristianos encontraran paralelos tan notables con los ritos idólatras de paganos remotos? En el mejor de los casos, el fenómeno podría explicarse como el resultado de una misteriosa permisión divina para preparar a los indios a recibir el evangelio. De hecho, ésa había sido la ilusión de Motolinía al verse confrontado con ciertas ceremonias que incluían el baño de bebés y que le recordaban el bautismo cristiano[26]. Pero tales ilusiones tendían a desmoronarse frente al gran número de ceremonias orgiásticas que los frailes no podían ver más que como una forma de seudosacramentalismo impregnado de inversión satánica.

---

24. A.G.N. Inq., 37.1; 40.7; 30.9; 40.8.

25. Fray Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Ciudad de México, 1973, p. 20. A.G.N., Inq., 38 (I).7. El uso ambivalente de las palabras «Dios» y «demonio» no es fortuito; corresponde a la naturaleza ambivalente de las deidades mesoamericanas; véase más abajo, ps. 51-53.

26. Motolinía, *Historia*, p. 85.

Lámina 5. La quema de ídolos.

El derrumbe del optimismo durante la segunda década de evangelización franciscana es un reflejo de la creciente convicción entre los frailes de que las culturas autóctonas giraban en torno a la intervención satánica. Los frailes estaban convencidos de que las deidades indígenas no eran simplemente ídolos falsos, sino, en palabras de fray Bernardino de Sahagún, «diablos mentirosos y engañadores». En las ilustraciones del Templo Mayor, por ejemplo, Sahagún se toma el cuidado de representarlos como tales, pintando a Tlaloc un rostro con barba de chivo, mientras que Huitzilopochtli comparece como un demonio boquiabierto (véase la lámina 6). «Y si alguno piensa –continúa en la introducción de una de las secciones de su monumental compilación etnográfica– que estas cosas están tan olvidadas y perdidas, y la fe de un Dios tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar de estas cosas..., sé de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y de que está

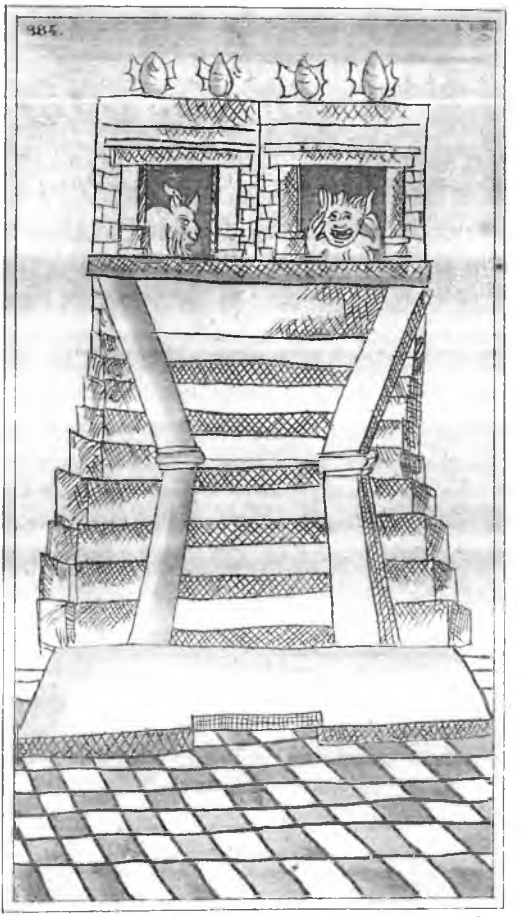

Lámina 6.
La demonización
de Tlaloc y Huitzilopochtli.

esperando una coyuntura para, si pudiese, volver al señorío que ha tenido»[27].

Tales preocupaciones alcanzaron su dramático apogeo en 1562, cuando, al descubrirse una extendida idolatría en Mani, el centro de la actividad misionera en Yucatán, se llevaron a cabo los interrogatorios y suplicios más extremos y despiadados de la historia de México. Una encuesta oficial estableció que 158 indios habían muerto durante o inmediatamente después de los

27. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ciudad de México 1985, p. 189

interrogatorios: por lo menos quince optaron por suicidarse antes que comparecer ante los inquisidores; dieciocho desaparecieron, y varios quedaron tullidos de por vida: los músculos del hombro irremediablemente desgarrados, las manos paralizadas «como ganchos». Aunque fray Diego de Landa –el provincial franciscano responsable de la campaña– tuvo que comparecer en España para responder a los cargos, es revelador de la nueva preocupación por el demonismo que no sólo se le eximió sino que, de hecho, fue nombrado obispo de Yucatán. Después de todo, su honestidad y su empeño estaban fuera de dudas. Tratándose de idólatras no se podía, según su punto de vista, proceder únicamente de manera jurídica contra ellos, ya que entretanto se corría el riesgo de que «todos se volvieran idólatras y se fueran al infierno»[28].

Las tentativas de los historiadores de explicar este dramático cambio de actitud por parte de los frailes han resultado en una plétora de explicaciones contradictorias. Podría decirse que «la violencia de los misioneros surgió, en gran medida, de su desencanto frente a la traición»[29]. Igualmente, podría debatirse que los efectos de la Reforma acaecida en Europa habían tendido a privar al Nuevo Mundo de algunos de los mejores elementos de las órdenes misioneras españolas, más preocupados entonces por los herejes protestantes que por aquellos «tristes sacerdotes del demonio» con sus «obscenas y sangrientas devociones y laceraciones», como los describiera Diego de Landa[30]. O también podría decirse que, al irle dando mayor importancia el estado a la colonización de los nuevos territorios, la evangelización tendía a convertirse en una cuestión de aquiescencia basada en la autoridad y la tradición, más que en un proceso de asentimiento

28. Inga Clendinnen, *Ambivalent conquests*, ps. 76-77. Véase también su artículo, «Disciplining the indians: Franciscan ideology and missionary violence in sixteenth-century Yucatán», *Past and Present* 94 (febrero 1982) ps. 27-48.

29. D.A. Brading «Images and prophets: Indian religion and the spanish conquest», en Arij Ouweneel y Simon Miller (dirs.), *The indian community of colonial Mexico*, Amsterdam 1990, p. 185.

30. Clendinnen, *Ambivalent conquests*, ps. 50-51, 119-120. (Traducción literal de la cita en inglés de Clendinnen.)

basado en la razón y la convicción[31]. Mi propósito aquí no es añadirle una nueva explicación a la lista sino, más bien intentar aclarar las ya existentes centrándome en el concepto del demonio. Mi propuesta es que una evaluación cuidadosa de las complejidades filosóficas de la idea del demonio y de la creencia en él puede ayudar a un juicio más claro, no sólo del cambio de actitud señalado, sino también, en un contexto más amplio, de la intrigante procupación europea por el demonismo en los albores de la época moderna.

Hacia mediados del siglo XVI, las principales características que contribuirían al surgimiento del tipo de demonismo asociado con la caza de brujas llevaban varios siglos de existencia. Ya en el Nuevo Testamento el demonio aparece como la personificación del mal: un ser que dañaba físicamente a las personas, ya fuera atacándolas o poseyendo sus cuerpos, que las tentaba y que castigaba a los pecadores. A diferencia de los límites que la tradición rabínica había impuesto al concepto del demonio, los primeros cristianos parecen haberlo expandido y reforzado, al identificar a Satanás y a sus demonios con los ángeles caídos. Orígenes de Alejandría fue uno de los primeros pensadores cristianos que identificó a Satanás con el lucero de la mañana de Isaías, el príncipe de Tiro de Ezequiel y el Leviatán de Job[32], privándolo así, definitivamente, de su antiguo origen divino, y permitiendo esclarecer la naturaleza y los rangos de los ángeles buenos y malos y el alcance de su poder sobre la naturaleza y los hombres. Ello, a su vez, preparó el terreno para la doctrina de

31. Véase, por ejemplo, Sabine MacCormack, *The heart has its reasons: Predicaments of missionary christianity in early colonial Peru*, «Hispanic American Historical Review» 65 (agosto 1985) 3, ps. 443-445.

32. Isaías, 14, 12-1: Tú que habías dicho en tu corazón: "Al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono... me asemejaré al Altísimo."... ¡Ya! al seol has sido precipitado, a lo más hondo del pozo.»; Ezequiel 28, 12-19: «Eras el sello de una obra maestra, lleno de sabiduría, acabado en belleza.... [Pero] se ha llenado tu interior de violencia... has corrompido tu sabiduría por causa de tu esplendor... Eres un objeto de espanto»; Job 41, 11-26: «Salen antorchas de sus fauces... De sus narices sale humo... Su soplo enciende carbones... y ante él cunde el espanto... es el rey de todos los hijos del orgullo» (Biblia de Jerusalén). Sobre la demonología de Orígenes véase J.B. Russel, *Satan: The early christian tradition*, Ithaca, Londres 1981, ps. 129-148.

los monjes del desierto, quienes llegaron a considerar las tentaciones demoníacas como la oportunidad ideal de participar en la batalla cósmica entre Cristo y Satanás, y cuyas abundantes y vívidas hagiografías dotaron a las personificaciones del demonio de ese realismo escalofriante que acosa a la imaginación occidental desde entonces[33].

Sin embargo, siempre se conservó, de manera muy efectiva, una profunda confianza en el poder de la Iglesia contra el demonio y sus actos. De hecho, un rasgo central e indispensable del demonio en el pensamiento cristiano es su completa subordinación a la voluntad de Dios. Desde los primeros tiempos, los teólogos cristianos hicieron repetido hincapié en esta cuestión. Hermas y Policarpo enseñaron que el demonio no tenía poder alguno sobre el alma humana; Justino el Mártir, que el demonio era una creatura de Dios, poseedor de una naturaleza esencialmente buena que había sido deformada únicamente por su libre albedrío[34], e Ireneo y Tertuliano, que los poderes del demonio sobre los hombres eran limitados, ya que no podía obligarlos a pecar en contra de su voluntad. La opinión de que el mal no era un principio independiente quedaría reforzada por los alejandrinos, particularmente Clemente y Orígenes, quienes fueron los primeros en afirmar que el mal no podía existir por sí mismo[35], y cuya doctrina prepararía a su vez el campo a la definición clásica de san Agustín, la cual privaba al mal de toda existencia ontológica[36].

33. Russel, *Satan*, ps. 166-185; Peter Brown, *The Body and Society: Men, women and sexual renunciation in early christianity*, Londres 1990, ps. 228-30.

34. J.B. Russell, *Satan*, ps. 42-50, 60-72.

35. Ibíd., ps. 80-148.

36. San Agustín, *La ciudad de Dios*, XI.22, XII.3. La tesis de san Agustín fue ampliada en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino. «La perfección de una cosa –explica– depende del grado en que haya logrado existir en acto. Queda claro, entonces, que una cosa es buena en cuanto que existe, ya que todo, en cuanto que existe, existe en acto y es, en consecuencia, en cierto modo perfecto. De aquí se sigue que, en cuanto que existen, todas las cosas son buenas (*Summa Theologiae*, Ia. 5.1-3); de ahí también se infiere que «nada puede ser esencialmente malo, porque el mal siempre ha de tener como fundamento algún sujeto, distinto de él, que sea bueno»; así «no puede existir un ser supremamente malo, del mismo modo que existe un ser supremamente bueno, porque es esencialmente bueno» (*Compendium Theologiae*, I, cap. XXVII).

Si el mal no tenía sustancia, ni ninguna existencia en sí, ni ninguna realidad intrínseca –si nada era por naturaleza maligno–, entonces un principio del mal, una fuerza maligna independiente de Dios, era un absurdo. Difícilmente podría sobreestimarse el poder persuasivo de este principio filosófico sobre el pensamiento cristiano medieval. Su influencia es patente incluso en las áreas más alejadas de la filosofía. Fuera del monasterio, por ejemplo, el demonio espantoso y vívido de la espiritualidad monástica, a menudo quedaba subyugado hasta la impotencia. Así, por ejemplo, en la Galia del siglo VI, los relatos de san Gregorio de Tours siguen los lineamientos de Evagrio de Póntico y san Juan Casiano, en su intento de ser entretenidos y ligeros, y de conducir, invariablemente, a finales felices, en los que los santos triunfan sobre sus adversarios diabólicos, a menudo de forma humorística[37]. Incluso las manifestaciones más concretamente jurídicas o canónicas de la batalla cristiana contra Satanás, como los exorcismos de los poseídos, se inscribían en un contexto de absoluta confianza. Como ha explicado Peter Brown, el exorcismo constituía un indicio irrefutable de *praesentia*, es decir, la presencia física de lo sagrado: era «la única demostración del poder de Dios, cuya autoridad era inatacable»[38].

Según parece, esta confianza en la impotencia de Satanás contra Dios y su Iglesia se vio francamente debilitada en los albores de la era moderna. Las razones de este proceso son complejas y están fuera del alcance de este estudio, pero es necesario subrayar algunos desarrollos decisivos que hunden sus raíces en la Edad Media.

Uno de ellos es la iniciativa, alentada por los reformadores gregorianos y sus sucesores desde finales del siglo XI en adelante, de intentar una transposición de la espiritualidad monástica del claustro al mundo secular. Como ha sugerido Edward Peters,

---

37. J. B. Russell, *Lucifer: The devil in the middle ages*, Ithaca, Londres 1984, ps. 154-157.

38. *The cult of the saints: Its rise and function in latin christianity*, Londres 1981, ps. 106-107.

dado que el mundo secular carecía de las defensas litúrgicas del monasterio, los motivos e ideales que habían conducido al desarrollo del demonio monástico, asociado con los sermones, exempla y escritos hagiográficos, asumieron un carácter muy distinto en las mentes inexpertas del clero secular y de la población laica[39]. De ahí que –independientemente de la proliferación de manifestaciones de disidencia durante aquella época, principalmente el movimiento cátaro, las cuales contribuyeron a agudizar la sensación de vulnerabilidad del mundo frente a la influencia demoníaca–, creciera una sensación de impotencia frente a las provocaciones del demonio de manera más personal y directa. Ya en los escritos del místico e historiador cisterciense, Caesario de Heisterbach (c. 1180-1240), es evidente que los demonios se habían convertido no sólo en simples enemigos externos, condenados a ser derrotados por los portadores de una fe militante, sino que incluso habían penetrado en los más íntimos resguardos de la vida interior de los cristianos. Más que meros causantes de sequías y epidemias, los demonios comenzaban a ser vistos, tanto fuera como dentro del claustro, como instigadores de deseos individuales que los fieles no querían reconocer como propios[40].

Este desarrollo es sintomático del movimiento de introspección espiritual que cobró importancia hacia finales del medievo, y que ponía énfasis en la devoción doméstica laica y en la necesidad de procurar una mayor identificación de las experiencias religiosas individuales con los sufrimientos de Cristo. Tal tendencia también iba vinculada a un sutil cambio de enfoque en la percepción medieval tardía del pecado y de la penitencia. Como ha explicado John Bossy, el sistema moral tradicional, enseñado durante todo el período medieval, estaba fundado en los siete pecados «mortales» o «capitales», los cuales podían entenderse como una exposición negativa del doble mandamiento de Jesús de amar a Dios y al prójimo. Dicho sistema tenía la ventaja de

39. *The magician, the witch and the law*, Sussex 1978, ps. 92-93.

40. Norman Cohn, *Europe's inner demons: An enquiry inspired by the great witch hunt*, Londres 1975, p. 73.

poder insertarse en el amplio repertorio de clasificaciones septenarias, y de aportar una serie de categorías que permitían a los cristianos identificar las pasiones de hostilidad como opuestas al cristianismo. Sin embargo, tenía la desventaja de reducir las obligaciones hacia Dios, y, más preocupante aún, de no tener ninguna autoridad bíblica. Ésta fue una de las preocupaciones subyacentes en la decisión, de la mayoría de los teólogos escolásticos del siglo XIII, de construir una ética cristiana en torno al Decálogo. Las nuevas apreciaciones morales que este cambio aventajó tuvieron consecuencias que, en palabras de Bossy, «podrían muy bien considerarse revolucionarias».

Una de ellas fue la de encumbrar la posición del demonio. Al considerar la idolatría como el mayor delito que un cristiano podía cometer, el Decálogo fomentó indirectamente un cambio en la función tradicional del demonio. En vez de ser visto como el antagonista de Cristo –como el «enemigo», que enseñaba al hombre a odiar en lugar de a amar–, el demonio pasaría a ser considerado como el enemigo de Dios Padre, lo que lo transformó en la causa y el objeto de la idolatría y de los falsos cultos. Análogamente, mientras que la brujería tradicional había correspondido al delito de causar daños malévolos al prójimo (es interesante notar, por ejemplo, que en la exposición de Geoffrey Chaucer el delito de brujería se trata, con bastante ligereza, como una variante de la ira), en el nuevo contexto la brujería pasa a juzgarse como un delito evidente contra el primer mandamiento. Así, del mismo modo que en el antiguo contexto el fenómeno del carnaval podía explicarse como la imagen invertida de la maquinaria penitencial tradicional, derivada de un sistema moral basado en los siete pecados capitales, en el nuevo contexto, el fenómeno de las brujas podía explicarse como la imagen invertida de un sistema moral basado en los diez mandamientos, sobre todo en el primero. De modo que no es accidental, según Bossy, que a medida que se establecían los diez mandamientos como el sistema aprobado de la ética cristiana, la brujería y el demonismo se tornaran cada vez más persuasivos[41].

41. *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford 1985, ps. 35-38, 138-139 ; John

Un problema que tiene el argumento de Bossy es que, como se dice vulgarmente, le puede salir el tiro por la culata. Si consideramos el caso del tomismo, por ejemplo, es bien sabido que santo Tomás de Aquino no sólo mantenía que el Decálogo era un compendio de la ley natural, sino que además la ley natural era válida independientemente del Decálogo[42]. Así, el tratamiento que da santo Tomás a los diez mandamientos necesariamente implica la afirmación de la bondad intrínseca de la naturaleza, independientemente de los efectos de la gracia. Si tal era el caso, cualquier influencia que pudiera tener el demonio sobre la naturaleza estaría estrictamente limitada y circunscrita. De aquí se sigue que la aceptación del Decálogo puede perfectamente ir acompañada del rechazo del demonismo. Y en realidad, tal y como lo comprueban las opiniones de Ulrich Müller, Agostino Nifo y Pietro Pomponazzi, el naturalismo aristotélico al que se adhirió santo Tomás revelaría, en contextos diferentes, una marcada tendencia hacia el escepticismo en lo tocante a los demonios[43].

Es cierto, claro está, que este escepticismo nunca se extendió a círculos estrictamente tomistas. Por ejemplo, el *Malleus*

Bossy «Moral arithmetic: seven sins into ten commandments», en Edmund Leites (dir.), Conscience and casuistry in early modern Europe, Cambridge 1988, ps. 215-230.

42. La opinión de santo Tomás sobre el derecho natural se deriva de la suposición de que, utilizando la razón y reflexionando sobre su naturaleza, los hombres pueden formular principios generales de acción. En otras palabras, el derecho natural es lo que la razón dicta a los hombres que hagan o eviten, a fin de conseguir actuar bien como hombres. A la pregunta de si existe una ley superior al derecho natural, santo Tomás razona que, si uno la concibe en función de una lista de preceptos, la respuesta es No. (Véase Brian Davies, *The thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1993, p. 247.) Está claro que la repuesta de santo Tomás no debe interpretarse, como a menudo era el caso en la teología medieval tardía, como un deseo de negar que la ley natural se derive, en el fondo, de la ley divina. «La ley eterna –escribe– no es más que la ejemplaridad de la sabiduría divina al dirigir las obras y los actos de todo» (ibíd.). Sin embargo, la posibilidad de que, a partir del tomismo, el derecho natural se pudiera concebir sin hacer ninguna referencia a Dios, vino a constituir una de las mayores preocupaciones del pensamiento medieval tardío. Incluso hoy en día el debate continúa. Véase, por ejemplo, John Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford 1980 y la crítica de Alasdair MacIntyre en *Whose justice? Which rationality?*, Londres 1988, ps. 188-195.

Maleficarum, una obra ampliamente considerada como básica para el demonismo de los siglos XVI y XVII, está inspirada claramente en el tomismo. Sin embargo, no deben olvidarse las profundas diferencias que existen entre las suposiciones que inspiraron a los autores de *Malleus* y aquellas que vendrían a caracterizar a las obras demonológicas posteriores. Pues, mientras que los autores de *Malleus* ve en la brujería un crimen esencialmente social, centrado en el maleficio, y sobre todo el maleficio relacionado con el acto sexual y el matrimonio; la mayoría de los demonólogos de los siglos XVI y XVII ven en la brujería un crimen de idolatría y de culto al demonio. En otras palabras, en el *Malleus* el crimen de brujería es, primero y ante todo, un delito contra la naturaleza, la caridad y la raza humana, mientras que en las obras posteriores se convierte, en mayor medida, en un delito contra Dios y su iglesia.

Ahora bien, hubiera sido difícil llegar a esta última conclusión en un clima en que se aceptara la noción tomista del derecho natural y la consiguiente concordancia entre la naturaleza y la gracia. Pero el hecho es que, como lo han demostrado las investigaciones más recientes, la antigua suposición de que el tomismo dominó la vida intelectual europea hasta el siglo XIV –«el final del camino», como lo llamó en cierta ocasión Etienne Gilson– no es tan sólo exagerada sino errónea. Como insiste Heiko Oberman, sólo hace falta recordar a Roberto Kilwardby, Durando de San Porciano, Roberto Holkot y Guillermo Crathorn, para darse cuenta de que la supuesta docilidad al tomismo no era ni siquiera característica de la orden dominicana[44]. Es más, el desarrollo del tomismo en el siglo XIV se produjo en circunstancias particularmente desfavorables, ya que los defensores de santo Tomás tuvieron que hacer frente al

43. Sobre ello, véase H.R. Trevor-Roper, «The european witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries», en ídem, *Religion, the reformation and social change*, Londres ³1984, ps. 130-131; y H.C. Lea, *Materials towards a history of withchcraft*, Filadelfia 1939, ps. 374, 377, 435 y 366.

44. Heiko A. Oberman,«The reorientation of the fourteenth century», en *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, A. Maieru y A. Paravicini Bagliani, Roma 1981, p. 515.

legado de la condena parisina del averroísmo en la década de 1270 y, consecuentemente, a la necesidad urgente de probar la inocencia de su maestro, inculpado de tendencias averroístas. Dado que la mayoría de las acusaciones eran de orden metafísico, la consecuencia de la defensa fue la transmisión de un santo Tomás hipermetafísico, menospreciando así su gran importancia como intérprete de la Sagrada Escritura y de la teología patrística. Fue así como se fue desarrollando la noción caricaturesca de un santo Tomás aristotélico, antiagustiniano y semipelagiano, que resultaba ofensiva a las corrientes teológicas imperantes, y que explica por qué el tomismo no consiguió interesar a la mayoría de los filósofos y teólogos, sino hasta bien entrado el siglo XV[45].

Como explica Oberman, la mayor consecuencia respecto al averroísmo fue una generalizada reacción franciscana en contra de «un sistema metafísico causal, a prueba de tontos, que abarcaba toda la cadena del ser, incluyendo a Dios como primera y última causa». Si bien la cadena en sí no se ponía en duda la asociación resultante entre Dios y la necesidad, que muchos veían como una consecuencia lógica del tomismo, era fuente de gran desconcierto[46]. De ahí que la gran mayoría de los escolásticos hayan optado por rechazar el sistema moral de santo Tomás, considerándolo como una amenaza a la libertad y a la omnipotencia de Dios, o como un intento de ceñir las decisiones morales de Dios dentro de un sistema que podía considerarse separado o distinto de Dios. La alternativa franciscana, representada por Duns Escoto y Guillermo de Occam, invocaba la fe en Dios como persona y agente libre, en lugar de como «causa primera» o «motor inmóvil». Su insistencia en que Dios no estaba ligado a la creación por causalidad sino, más bien, relacionado con ella por volición, indujo, al parecer, a que todos los argumentos metafísicos basados en relaciones causales necesarias perdieran su pertinencia en el pensamiento teológico. Citando de nuevo a Oberman, mientras que en la ontología metafísica de santo

45. Ibíd., ps. 517-518.
46. Ibíd., ps. 518-519.

Tomás «los reinos natural y sobrenatural están unidos orgánicamente por la existencia de Dios», en la cual participan los hombres por medio de la razón y la fe, la alternativa franciscana «remite a lo natural y lo sobrenatural... a la *persona* de Dios; y destaca la voluntad divina como... la "cúspide" de la teología». Muy poco sitio dejaba esta visión para la posibilidad de un conocimiento natural de Dios o para la demostración de una religión natural. El eterno decreto de «autocompromiso» de Dios había «establecido los límites de la teología, y el franquearlos equivalía a violarlos, dando lugar a la pura especulación»[47].

Esta escuela franciscana dominó la historia intelectual medieval desde la época de Duns Escoto hasta el después del Gran Cisma. De hecho mantuvo su fuerza hasta que los erasmistas y reformadores empezaron a evocar una renovada añoranza por un sistema de pensamiento integral, lo cual en parte contribuyó al resurgimiento neotomista católico del siglo XVI. Sin embargo, aún después de que el catecismo del concilio de Trento confirmó la opinión tomista sobre los diez mandamientos como un compendio del derecho natural, los debates teológicos, cada vez más fragmentados y eclécticos, característicos de la época, resultaron del todo desfavorables para el concepto tomista de la investigación como una búsqueda cooperativa de comprensión sistemática a largo plazo[48]. Por ejemplo, el filósofo con más autoridad en este período, el jesuita Francisco Suárez, formuló una filosofía tendente a la síntesis ecléctica del pensamiento de santo Tomás, Escoto y Occam, que resultó irreconciliable con la teoría tomista de la materia y la forma (el hilomorfismo). Ahí donde santo Tomás había aplicado los principios de física aristotélica a la naturaleza del hombre, enseñando que la materia era el principio de la individuación y que el alma era la forma del cuerpo, Suárez insistía en una transición de las percepciones de la esencia a juicios de una existencia particular que,

47. Ibíd., p. 519. Véase también, Heiko A. Oberman, «Via antiqua and via moderna: Late medieval prolegomena to early reformation thought», *Journal of the History of Ideas*, 1987, ps. 23-40.

48. Sobre ello, véase Alasdair MacIntyre, *Three rival versions of moral enquiry*, Londres 1990, p. 150.

necesariamente, implicaban una separación entre la materia y el espíritu[49].

Sería difícil exagerar los efectos que tendría esta insistencia nominalista en el pensamiento postridentino sobre las investigaciones demonológicas posteriores, pues la postura era irreconciliable con la teoría tomista de la inteligencia humana, la cual, a su vez, era la piedra angular de su formulación de la concordancia entre la naturaleza y la gracia. Según santo Tomás, el hombre no era, como alegaba el platonismo, un ser esencialmente espiritual confinado a la «cárcel» del cuerpo, sino que era parte intrínseca de la naturaleza. Asimismo, la inteligencia humana no era la de un espíritu puro, era «consustancial» a la materia, sujeta a las condiciones del espacio y del tiempo, y sólo capaz de «conocer» –es decir, de construir un orden inteligible– a través de los datos de la experiencia sensible, sistematizados por la razón[50]. En palabras de Christopher Dawson, «el intelectualismo de santo Tomás está tan alejado del idealismo absoluto como del empirismo racional, del misticismo metafísico del antiguo oriente como del materialismo científico del occidente moderno. Pues reconocía los derechos autónomos de la razón humana y de su actividad científica contra el absolutismo de un ideal de conocimiento puramente teológico, así como los derechos de la naturaleza humana y de la moral natural contra el dominio exclusivo del ideal ascético»[51].

Como hemos visto, al concentrar sus ataques sobre los primeros escritos metafísicos de santo Tomás y al no haber valorado adecuadamente su síntesis madura en la *Summa Theologiae*, la escuela nominalista franciscana no fue capaz de ver la importancia de este equilibrio. En mi opinión, hay que buscar los cimientos de la demonología de los siglos XVI y XVII en esta

---

49. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, V, 6, nn. 15-17; y véase F.C. Copleston, *A history of philosophy. Volume III: Ockham to Suárez*, Nueva York 1953, ps. 360-361.

50. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 76; *Summa Theologiae*, Ia, 19.4; 79.3; 84.6; *De veritate*, 2.2; y véase Davies, *The thought of Thomas Aquinas*, ps. 43-44, 125-128, 214-215, 233-234.

51. *Medieval Essays*, Londres y Nueva York 1953, p. 151

tendencia antitomista, y en la manera como coincidió con una tendencia general a favor de un sistema moral basado más en los diez mandamientos que en los pecados capitales. Fue precisamente en el contexto de esa doble aceptación del nominalismo como sistema filosófico y del Decálogo como sistema moral que Juan Gerson influyó en la famosa conclusión de la Universidad de París, en 1398. A partir de entonces, toda la brujería, terminantemente maléfica, como toda la «contrabujería», aparentemente benéfica, tenderían a considerarse igualmente idólatras y a estar relacionadas, necesariamente, con la apostasía y la sumisión al demonio. El maleficio dejó de ser el núcleo del problema, y la idolatría y el culto al demonio se convirtieron en los temas de mayor interés. Una vez aceptado el influjo nominalista subyacente en esta tendencia, el argumento de Bossy vuelve al centro de la polémica: la demonología de los siglos XVI y XVII se remonta al rechazo franciscano del naturalismo aristotélico y a la aceptación creciente de un sistema moral basado en el Decálogo.

Ello no significa, claro está, que el culpable de la caza de brujas de los siglos XVI y XVII sea el nominalismo franciscano. De hecho, como ha explicado Stuart Clark, la «interiorización» del crimen de brujería, alentado por los nominalistas, influyó *en contra* de las acusaciones de brujería. Al centrarse en el pecado, y especialmente en el pecado de idolatría, en lugar de la brujería y el maleficio, los nominalistas comenzaron a ver la desgracia humana bajo una luz más «jobiana», y alentaron una percepción del demonio que estaba cada vez más cerca del misterio de la redención; esto es, un ser completamente servil, utilizado por Dios para el provecho espiritual de los piadosos[52]. No obstante, este escepticismo incipiente sobre la realidad de la brujería nunca fue acompañado de un declive del demonismo en sí. Antes bien, las implicaciones del demonismo con relación al

52. Stuart Clark «Protestant demonology: Sin, superstition and society (c.1520-c.1630)», en B. Ankarloo y G. Henningsen (dirs.), *Early modern withcraft*, Oxford 1990, ps. 45-81. Si bien Clark se centra en la demonología protestante, podría aplicársele un argumento muy parecido al caso católico.

alma individual se hicieron aun más inmediatas y persuasivas. La tendencia nominalista a separar la naturaleza y la gracia llevó a que el terreno de lo «sobrenatural» se hiciera mucho menos accesible a la razón; de esta forma, los atributos, tanto divinos como diabólicos, adquirieron un nivel sin precedentes en relación con las percepciones individuales. Si bien esta tendencia contribuyó a la larga a reducir las acusaciones de brujería, no cabe la menor duda de que durante el transcurso del siglo XVII también se convertiría en factor central de la proliferación de casos de obsesión y de posesión diabólica, en ambos lados del frente confesional.

Al volver a los acontecimientos que ocurrían en el Nuevo Mundo, la influencia del nominalismo franciscano cobra un relieve especial. Es revelador, por ejemplo, que el primer trabajo escrito en México, que trata exclusivamente de brujería, el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de fray Andrés de Olmos, se inspirara casi por completo en el influyente tratado demonológico del franciscano vasco fray Martín de Castañega[53], en el que la idolatría y el culto al diablo son los dos temas centrales. Escrito en náhuatl, el propósito del tratado de Olmos, al parafrasear el trabajo de Castañega, era el de convencer tanto a misioneros como a indios de que el demonismo no era esencialmente maléfico sino idólatra. Los indios apóstatas ya no debían verse como gente simple y crédula a quien el diablo había engañado, ni siquiera podían considerarse como hechiceros maliciosos que utilizaban el poder del demonio para perjudicar a sus semejantes. La grave realidad era que los indios idólatras veneraban conscientemente al demonio y eran miembros de una antiiglesia fundada por un diablo deseoso de que se le honrara como a Dios. Con este propósito, Satanás había erigido su propia iglesia a modo de una inversión mimética de la Iglesia católica. Tenía sus «execramentos» para contrarrestar los sacramentos de la Iglesia; tenía sus ministros, que eran en su mayoría mujeres, en

53. Martín de Castañega, *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*, Logroño 1529.

oposición al predominio de ministros varones en la Iglesia; y tenía sus sacrificios humanos, que buscaban imitar el supremo sacrificio de Cristo en la eucaristía[54].

La fuerza persuasiva de la tendencia nominalista a rechazar el naturalismo aristotélico y la concordancia tomista entre la naturaleza y la gracia puede observarse no sólo en la absoluta indiferencia de contemporáneos hacia obras de inspiración más estrictamente tomista (notablemente el *De magia*[55] del ilustre dominico Francisco de Vitoria, que versa más sobre el maleficio que sobre la idolatría), sino también en la forma en que subyacía, incluso entre aquellos pensadores comúnmente vistos como dignos representantes de la ortodoxia tomista. Esto es especialmente claro en el pensamiento del jesuita español José de Acosta (1540-1600); tal vez el pensador más inteligente y sistemático de todos los que escribieron sobre las culturas amerindias en el siglo XVI.

En la obra de Acosta el rechazo de la concordancia tomista entre la naturaleza y la gracia, aunque no explícito, es absolutamente crucial. En efecto, el contraste entre su examen de lo natural y su análisis de lo que creía pertenecer a la esfera de lo «sobrenatural» en las culturas americanas es tan notable, que a primera vista resulta difícil creer que puedan ser la creación de una misma mente.

En lo tocante a la esfera «natural», el análisis de Acosta sobre las culturas indígenas del Nuevo Mundo es uno de los más objetivos y originales de entre los aparecidos hasta entonces. En un estilo fácil y fluido, Acosta nos brinda una introducción lúcida y concisa de la naturaleza, el origen y la organización de las culturas amerindias que esclarece cuestiones complejas con una perspicacia a la vez segura y crítica. Allí donde escritores anteriores se habían contentado con retornar a la tradición y sabiduría de los antiguos, Acosta insiste en que, al examinar las causas y los efectos de los fenómenos naturales, el conocimiento empírico y

54. Georges Baudot, *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana 1520-1569*, Madrid 1983, p. 243.

55. En Obras: *Relecciones teológicas*, Madrid 1960.

la experiencia, siempre deben primar sobre las doctrinas filosóficas establecidas. De ello se sigue que las culturas indígenas debían entenderse según sus propias leyes, ya que las comparaciones con otras razas sólo conducirían a analogías absurdas e inoportunas. «En lo que no contradicen la ley de Cristo y de su Santa Iglesia los indios –nos dice–, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales, por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca importancia, no sabiendo los que juzgan ni los que rigen, por dónde han de juzgar y regir sus súbditos; que demás de ser agravio y sinrazón que se les hace, es en gran daño, por tenernos aborrecidos como a hombres que en todo, así en lo bueno como en lo malo, les somos y hemos siempre sido contrarios»[56].

Todo esto parece estar muy lejos de la visión de Zumárraga y de Olmos y de Sahagún. En efecto, la insistencia de Acosta en la necesidad primordial de juzgar a las culturas indígenas según su propia naturaleza, así como su búsqueda de causalidad y regularidad allí donde sus predecesores se habían contentado con la mera observación y descripción de fenómenos, puede, en cierta forma, equipararse al propósito y método de la ciencia moderna. Fue sin duda esta característica la que le valió a Acosta la admiración del filósofo escosés William Robertson, quien declaró en pleno siglo XVIII que la *Historia* era «una de las obras más precisas y mejor documentadas sobre las Indias occidentales», opinión que encontró eco recientemente cuando Anthony Pagden concluyó que la obra de Acosta había vuelto ineludibles, «cierto tipo de etnología comparada y, a la larga, un mayor o menor grado de relativismo histórico»[57].

El hecho de que el diablo tuviera poco o nada que ver en este esquema es evidente en la frecuente impaciencia de Acosta para con las opiniones de frailes que demostraban su «celo necio»; al

56. José de Acosta, *Historia Natural y moral de las Indias*, E. O'Gorman, Ciudad de México 1962, p. 281. Véase también Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, Colonia 1596, ps. 483 y 517.

57. Pagden, Fall of natural man, p. 200. Brading cita a Robertson en *The first America*, p. 184.

imaginar que la totalidad del pasado indígena era una alucinación diabólica[58]. Más que en culpar al demonio, Acosta se esforzaba en subrayar la bondad natural de las culturas indígenas. «Si alguno –escribe– se maravillare de algunos ritos y costumbres de indios..., y los detestare por inhumanos y diabólicos, mire que en los griegos y romanos que mandaron el mundo se hayan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores». Así mismo, les recuerda a sus lectores que, según el venerable Beda, «antes de convertirse al Evangelio» los irlandeses e ingleses habían tenido incluso la costumbre de sacrificar gente[59]. De ahí que el negarse a abandonar sus antiguos ritos y costumbres no significara necesariamente que los indios le cedieran la ventaja al demonio, pues, en realidad, su comportamiento no difería del de la mayoría de los campesinos de Castilla, quienes únicamente necesitaban ser instruidos para «someterse a la verdad como un ladrón sorprendido en su crimen»[60].

En todo esto, Acosta parece estar en las antípodas de la demonología de su tiempo. Incluso al tratar la difícil cuestión de la conversión, la insistencia de Acosta en la necesidad de preservar aquellos ritos y ceremonias paganos que no estaban en conflicto con el cristianismo[61] parecía rememorar el consejo que le diera san Gregorio Magno a san Agustín de Canterbury, y estaba en perfecta consonancia con la práctica misionera jesuita corriente, la cual en China e India había encontrado a sus más destacados representantes en las personas de Matteo Ricci y Roberto de Nobili. Pero Acosta sólo estaba dispuesto a hacer uso de ese tipo de agudeza analítica al tratar sobre fenómenos naturales o expresiones culturales que se pudieran explicar desde un punto de vista estrictamente natural. Tan pronto como entraba en el terreno de la religión propiamente dicha, Acosta parecía pasarse al campo nominalista, y toda su insistencia en el conoci-

58. Acosta, *Historia*, ps. 288-289.

60. Ibíd., ps. 216 y 228.

61. Acosta, *De Procuranda*, p. 150; la cita, del *Confesionario para los curas de indios*, Lima 1588 está tomada de Pagden, *Fall of natural man*, p. 161. (Traducción textual de la cita en inglés de Pagden.)

61. Acosta, *De Procuranda*, p. 483.

HISTORIA
NATVRALE, E MORALE
DELLE INDIE;
SCRITTA
DAL R. P. GIOSEFFO DI ACOSTA
Della Compagnia del Giesù;
Nellaquale si trattano le cose notabili del Cielo, & de gli Elementi, Metalli, Piante, & Animali di quelle: i suoi riti, & ceremonie: Leggi, & gouerni, & guerre degli Indiani.
Nouamente tradotta della lingua Spagnuola nella Italiana
DA GIO. PAOLO GALVCCI SALODIANO
ACADEMICO VENETO.
CON PRIVILEGII.
IN VENETIA,
Presso Bernardo Basa, All'insegna del Sole.
M. D. X C V I.

Lámina 7. Portada de la primera edición italiana (1591) de la *Historia natural y moral,* de Acosta.

miento y el análisis empíricos parecía quedar paralizada por completo. Entrar en la esfera de lo sobrenatural era entrar en la esfera de la certeza teológica, donde la ley divina era el único criterio de la verdad y donde la voluntad divina era el único soberano. Así, al confrontarse con las curiosas similitudes existentes entre las prácticas religiosas cristianas y las paganas, Acosta se mostraba tan desconcertado como sus predecesores. A diferencia de Motolinía, sin embargo, no admitía esperanzas providencia-

listas. A pesar de su convicción de que, en la estructura más amplia del plan divino, el bien siempre triunfaría sobre el mal, al enfrentarse con las religiones indígenas, Acosta no podía sentirse capaz de prever las intenciones de Dios. A su entender, las similitudes patentes entre las ceremonias religiosas cristianas y las paganas indicaban, necesariamente, el origen sobrenatural de las últimas, y puesto que sería absurdo imaginar que Dios intentara imitarse a sí mismo, la única fuente alternativa capaz de justificar estas similitudes tenía que ser diabólica.

Es cierto que Acosta, al modo tomista, hubiera aceptado que el hombre era capaz de comprender la verdad religiosa alentado únicamente por su propio deseo, innato y natural, de llegar a la verdad. Pero este deseo, por sí solo, no parecía suficiente para producir expresiones religiosas, tan parecidas a los ritos del cristianismo, especialmente en un ámbito en el que el cristianismo había sido desconocido hasta entonces. A la inversa, un tópico del pensamiento teológico contemporáneo era que Satanás, el *Simia Dei*, buscaba desde siempre imitar a su creador, de modo que, como había observado Pedro Ciruelo, cuanto más santas y devotas fueran las cosas que el diablo les incitaba a hacer a los hombres, mayor era el pecado contra Dios[62]. De ahí se infería que cuanto más estructurado estuviera el orden social de los pueblos paganos, y cuanto más refinadas y complejas fueran su civilización y su organización religiosa, tanto más idólatras y perversos serían los resultados[63].

No es de sorprender, entonces, que en su análisis de las religiones indígenas Acosta haya llevado con lógica impecable la separación nominalista de la naturaleza y la gracia a sus más extremas y dramáticas conclusiones. Al estar definida en el libro de la Sabiduría como «principio, causa y término de todos los males», la idolatría siempre se había considerado como el peor de los pecados: el medio de que se había valido el Príncipe de las Mentiras, movido por el orgullo y la envidia, para cegar a los

62. Pedro Ciruelo, *Tratado en el qual se reprueuan todas las supersticiones y hechicerías*, Barcelona 1628, p. 183.

63. Acosta, *De Procuranda*, p. 474.

hombres en cuanto a la verdadera configuración del designio de Dios para la naturaleza[64]. Ahora bien, al negar al paganismo cualquier medio natural para acceder a un fin sobrenatural –a no ser, claro está, que tanto los medios como el fin pudieran calificarse de diabólicos–, el razonamiento de Acosta, para todo efecto práctico, equiparaba a la idolatría con el paganismo. Cualquier atisbo de religiosidad en las culturas paganas era, necesariamente, el resultado del incorregible «deseo mimético»[65] de Satanás. Era precisamente este deseo mimético el que originaba la existencia de las prácticas contrarreligiosas entre los nativos de América, pues el diablo aprovechaba cualquier oportunidad que le permitiera imitar el culto divino. En América tenía sus propios sacerdotes, que ofrecían sacrificios y administraban sacramentos en su honor. Tenía varios discípulos que llevaban una vida de «recogimiento y santimonia fingida». Tenía «mil géneros de profetas falsos», a través de los cuales pretendía «usurpar para sí la gloria de Dios y fingir con sus tinieblas la luz». De hecho, «apenas hay cosa instituida por Jesucristo nuestro Dios y Señor en su ley evangélica que en alguna manera no la haya el demonio sofisticado y pasado a su gentilidad». En su intento de imitar el ritual católico, Satanás había distinguido entre «sacerdotes menores, y mayores y supremos, y unos como acólitos y otros como levitas» y había fundado «monasterios» en los que se observaba rigurosamente la castidad, «no porque a él [el demonio] le agrade la limpieza... sino por quitar al sumo Dios en el modo que puede esta gloria de servirse de integridad y limpieza». Con este mismo ánimo, Satanás había favorecido «penitencias y asperezas... y extremos de rigor» en su honor, así como sacrificios en que no sólo rivalizaba con la ley divina, sino que incluso intentaba superarla, pues Dios había detenido el sacrificio de Isaac a manos de Abraham, mientras que Satanás provocaba sacrificios humanos en gran escala. El frenesí de su

64. Sabiduría, 14, 27; santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 94a. resp. 4; Acosta, *De Procuranda*, pg. 486; Acosta, Historia, ps. 217-218.

65. Tomo este término de René Girard; véase en particular, *Le bouc emissaire*, París 1982.

deseo mimético había llegado a culminar en la desesperada tentativa de imitar el misterio de la Trinidad[66].

Dicha «envidia satánica», se vuelve aún más explícita en las tentativas del diablo de imitar los sacramentos cristianos; pues había instituido falsas imitaciones del bautismo, el matrimonio, la confesión y la unción sacerdotal. De manera más histriónica, los mexicanos habían copiado y ridiculizado la eucaristía en aquellos ritos acompañados de banquetes comunales, los cuales, en el mes de mayo, durante las celebraciones del dios Huitzilopochtli, llegaban a constituir una elaborada parodia de la fiesta de Corpus Christi; después de una larga procesión, la fiesta culminaba en la ingestión colectiva de un pequeño ídolo, fabricado con pasta de maíz y miel. «¿A quién no pondrá admiración –exclamaba Acosta– que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar y recibir al modo que Jesucristo nuestro Dios ordenó y enseñó, y como la Santa Iglesia lo acostumbra?»[67].

No obstante, puesto que tales similitudes eran un claro indicio de la naturaleza demoníaca de las religiones indígenas, Acosta decidió pasar por alto la castidad de los «monasterios», y el ascetismo de las prácticas «penitenciales»; y recalcar también, que las ceremonias religiosas paganas invariablemente incluían «abominaciones» de todo tipo que invertían y pervertían el orden natural. La unción de los sacerdotes, por ejemplo, se llevaba a cabo con una sustancia fabricada con todo tipo de «sabandijas ponzoñosas», tales como arañas, escorpiones, serpientes y ciempiés, las que, una vez quemadas y mezcladas con el alucinógeno *ololhiuqui*, tenían el poder de transformar a los sacerdotes recién ordenados en brujos que veían al diablo y le hablaban y visitaban de noche en «montes y cuevas escuras y temerosas». De modo parecido, la parodia de la hostia eucarística estaba hecha de una mezcla de sangre humana y semillas de amaranto, las paredes de los «oratorios» siempre estaban teñidas de sangre, y el cabello largo de los sacerdotes se había endurecido con la sangre

66. Acosta, *Historia*, ps. 235, 238, 240, 242, 244-246, 248, 249 267-271
67. Ibíd. ps. 266, 259-265, 255-259

coagulada de las víctimas sacrificadas. La contaminación satánica y la inmundicia ritual eran moneda corriente en la religión indígena. Siendo una inversión expresa de los ideales cristianos de pureza sacramental y limpieza ritual, su ritualismo culminaba en la práctica, aún más ofensiva, del sacrificio humano, que, con una perversión inconcebible, a menudo incluía el canibalismo. No se trataba solamente de un crimen antinatural como la sodomía o el onanismo, aquello era la expresión suprema de la idolatría, su naturaleza de autoconsumición lo asociaba con el mismísimo deseo satánico[68].

En su relación sobre las religiones indígenas, Acosta culpaba a los indios de todas las aberraciones idolátricas de que hablaba el libro de la Sabiduría: «Con sus ritos infanticidas, sus misterios secretos, sus delirantes orgías de costumbres extravagantes, ni sus vidas ni sus matrimonios conservan ya puros... Por doquiera, en confusión, sangre y muerte, robo y fraude, corrupción, deslealtad, agitación, perjurio, trastorno del bien... inmundicia en las almas, inversión en los sexos...»[69].

El contraste con su evaluación de la esfera natural en las culturas amerindias no podía ser más marcado, y se hace incluso más acusado si comparamos el método de Acosta con el de su predecesor dominico fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566), quien se había enfrentado al mismo problema unas décadas antes; pues su formación y sus preocupaciones intelectuales se asemejaban mucho a las de Acosta. Su pensamiento, como el de Acosta, había sido moldeado por la tradición teológica de la escuela de Salamanca, y por consiguiente, al igual que Acosta, había basado su antropología en la premisa de que todas las mentes humanas eran en esencia iguales, de que todos los hombres eran innatamente susceptibles a la formación moral, y de que cualquier análisis de las diferencias culturales había de basarse en una explicación histórica. También como Acosta, había insistido en la primacía del conocimiento empírico como funda-

68. Ibíd. ps. 262-265, 248; Pagden, *Fall of natural man*, pág. 176.
69. Sabiduría 14, 23-26.

mento de todo análisis fructífero de la realidad americana[70]. A pesar de sus claras diferencias de estilo, estructura y extensión –los escritos de De Las Casas son, en comparación, tan voluminosos como intrincados–, sus argumentos y apreciaciones de las culturas indígenas eran sorprendentemente similares. La única diferencia esencial entre ellos era que, a diferencia de Acosta, De las Casas no parecía haber sido influido por la distinción nominalista entre la naturaleza y la gracia. Esto lo dejó en libertad de enfocar las manifestaciones sobrenaturales en las culturas indígenas desde un punto de vista esencialmente natural.

Ésta es la razón de que no exista un marcado contraste entre lo natural y lo sobrenatural en los escritos de De las Casas. Aunque distingue claramente entre las dos esferas, insiste en que sería un error separarlas. Siguiendo los lineamientos de santo Tomás, De las Casas concluye que lo sobrenatural, por muy superior que sea a la razón y al entendimiento, sigue siendo tan racional como lo natural, y que, por consiguiente, todo deseo humano de lo sobrenatural tiene su arraigo en la naturaleza[71]. Aunque hubiera estado de acuerdo con san Agustín, como lo estuvo el propio santo Tomás, con respecto a que la iniciativa inicial venía de Dios, De las Casas reitera enfáticamente que ello no excluye la bondad esencial arraigada en la misma naturaleza humana. El deseo de Dios era un fenómeno universal y perfectamente natural que respondía a una necesidad humana esencial y que buscaba expresarse en la *latría*, el verdadero culto a Dios. Por analogía, la *idolatría* no era una invención diabólica, sino un fenómeno igualmente natural, aunque distorsionado, que respondía al deseo natural del bien y provenía de un error de la razón, causado por la ignorancia y la debilidad de una naturaleza caída. Aunque fuera una degeneración de la *latría* original, la *idolatría* tendía a ser la regla, el estado «natural» entre las civilizaciones más avanzadas, cuando quiera que la gracia estuviera ausente. De ahí que no pudiera tener un origen diabólico. Por

70. Pagden, *Fall of natural man*, p. 146.

71. Bartolomé de las Casas, *Apologética histórica sumaria*, O'Gorman, 2 vols., Ciudad de México 1967, I, p. 539.

Lámina 8. Fray Bartolomé de las Casas.

muy distorsionada que pudiera parecer, y por mucho que el demonio la utilizara para perpetrar sus perversidades, el deseo básico subyacente en la idolatría era esencialmente bueno: de hecho, constituía una prueba de que los indios anhelaban la evangelización[72].

Esto, desde luego, no significa que el diablo no tuviera la misma importancia para De las Casas como para Acosta. De hecho, la realidad de las intervenciones satánicas en los humanos era aún más omnipresente en los escritos del dominico que en los del jesuita, y las instigaciones demoníacas eran representadas por De las Casas en términos más vívidos e ineludibles. Como ha explicado Sabine MacCormack, la pregunta de por qué Dios había otorgado al demonio el poder de controlar las almas indí-

72. Para obtener otra opinión, véase Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses*, París 1988, ps. 45-74.

genas durante tanto tiempo había sido planteada por De las Casas en términos que ineludiblemente requerían del demonio como agente activo en la imaginación humana, mientras que Acosta, siguiendo a Suárez, había optado por un argumento histórico capaz de evaluar la imaginación sin hacer referencia a los demonios[73]. No es de sorprender que los escritos de De las Casas estuvieran poblados de demonios que, según se creía, constantemente transportaban a hombres y mujeres por los aires, incitaban a las brujas a que consiguieran niños sin bautizar para sus ritos canibalísticos, convertían a los hombres en bestias, fingían milagros y se mostraban bajo formas humanas o animales[74]. No obstante, De las Casas situaba todos estos actos demoníacos, sin lugar a dudas, en el contexto del maleficio[75], y por ende su demonología está más vinculada a la tradición tomista que había inspirado a los autores del *Malleus Maleficarum*, que a la tradición nominalista subyacente en la demonología que vendría a predominar después de la Reforma.

Como hemos visto, la concordancia de De las Casas con la interpretación tomista de la relación entre la naturaleza y la gracia, le permitió dar una explicación naturalista del problema de la idolatría, pero también le permitió utilizar el demonismo no para condenar a las religiones indígenas, sino para justificarlas. Más aún, su insistencia en el papel que desempeñaban los demonios en la imaginación implicaba el reconocimiento de la posibilidad del error religioso, incluido el suyo[76]. Mientras que

---

73. Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*, Princeton 1991, ps. 277-278. La cuestión filosófica que destaca MacCormack gira en torno a la inmortalidad del alma. Si, como afirmara santo Tomás, el alma dependía del cuerpo para conocer, ¿era entonces inmortal? Fue en función de esta pregunta que Suárez se dispuso a demostrar que, o la imaginación no formaba parte del cuerpo, o entonces había una porción del intelecto que no dependía de la imaginación. En mi opinión, la preocupación de Suárez por encontrar una manera de proteger a la imaginación, y por lo tanto al alma, de las influencias materiales y demoníacas, sólo puede comprenderse en el contexto de la tradición nominalista que hemos analizado.

74. De las Casas, *Apologética historia*, Juan Pérez de Tudela Bueso, 2 vols., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1958, CV, ps. 299-345.

75. Ibíd., sob retodo ps. 308-309..

76. MacCormack, *Religion in the Andes*, p. 277.

Acosta comienza su discusión con una furiosa denuncia de Satanás como el autor y el origen de la idolatría, De las Casas invoca los criterios aristotélicos necesarios para constituir una ciudad auténtica, y es sólo después de haber demostrado la bondad esencial de sus fundamentos naturales que pasa a tratar el tema religioso. Si el demonio era realmente el culpable de todos los vicios y crímenes indígenas, se le podía subyugar fácilmente una vez que «la doctrina y la gracia» hubieran comenzado a moldear las expresiones esencialmente religiosas de los indios[77]. En todo esto, De las Casas emerge como uno de los últimos defensores del naturalismo tomista. Sus opiniones sobre las religiones indígenas estaban destinadas a ser el último grito desesperado de esta corta tradición. Irónicamente, tenían mucho más en común con el optimismo sobre la naturaleza humana que hemos detectado en los escritos de sus rivales, Cortés y Motolinía, que con el pesimismo sombrío que durante su vida observara impregnar el pensamiento cristiano.

Por otra parte, el análisis ambivalente que Acosta nos brinda del panorama americano radica en la tendencia nominalista de su filosofía. Si no se considera este factor, su trabajo estará inevitablemente embebido de «una contradicción latente que no consigue resolver de manera satisfactoria», y que, según la explicación de David Brading, es el resultado de «su tendencia a subordinar los intereses humanitarios y religiosos a la conveniencia política»[78]. Pero a pesar del matiz claramente político que se detecta en la celebración triunfalista que hace Acosta de la conquista como el cumplimiento de un designio providencial, su trabajo es, sin el menor género de dudas, la exposición más capaz y persuasiva de una actitud hacia el pasado indígena que se volvería dominante hasta la primera mitad del siglo XVIII[79].

---

77. De las Casas, *Apologética historia*, E. O'Gorman, I, p. 183; II, ps. 177, 178.

78. Brading, *The first America*, ps. 193-194.

79. Es fascinante observar que «Vitzliputzli», una deformación de Huitzilopochtli, entró en el folklore alemán como uno de los demonios de la función de marionetas del Doctor Fausto, sobre el que Goethe basó su gran obra; así, la deidad mexicana se unió al grupo de espíritus malignos del que se escogería a Mefistófeles. Véase Elizabeth H. Boone, *Incarnations of the aztec supernatural: The image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Filadelfia 1989, p. 68.

Al subrayar la importancia de la obra de Acosta, mi intención dista mucho de sugerir que deba culpársele de la creciente tendencia a demonizar a las culturas autóctonas. Mi elección de sus escritos para ilustrar este desarrollo se debe a la claridad con la que recalca la tendencia nominalista en la teología posterior a la Reforma, y las implicaciones que ello tuvo para cualquier evaluación de las religiones indígenas. Es más, debería subrayarse que el mismo Acosta se hubiera mostrado igual de impaciente con los extirpadores de la idolatría del siglo XVII, como lo había hecho con aquellos «frailes ignorantes», que veían la influencia del demonio en cualquier práctica indígena que no estuviera conforme con las costumbres europeas[80]. De modo que no deja de tener su ironía el que la insistencia ambivalente que hace Acosta sobre la bondad natural y la maldad sobrenatural de las civilizaciones amerindias haya contribuido a reforzar la desconfianza creciente hacia las tradiciones indígenas. Es ilustrativo, por ejemplo, que tanto Jerónimo de Mendieta como Juan de Torquemada, dos franciscanos influyentes que escribían a finales de siglo, se hayan adherido a la interpretación de los hechos que sugiere Acosta, a pesar de su conocimiento y utilización de los escritos de De las Casas. *La Monarquía indiana* de Torquemada, en particular, corre pareja con la ambivalencia de Acosta en grado asombroso. Por un lado, propone a sus lectores una decidida defensa de las culturas indígenas, abrumándolos mediante comparaciones con la antigüedad clásica, equiparando a Moctezuma con Alejandro Magno, e intentando demostrar la progresión de la historia de América desde un estado de salvajismo a uno de civilización; por otro lado, afirma desenfadadamente que las religiones indígenas pertenecen en última instancia al Reino de las Tinieblas; que sus expresiones, aparentemente nobles, son en realidad producto de una intervención diabólica directa, y que incluso sus líderes y pensadores más sabios no podían escapar a las llamas del infierno[81].

80. Acosta, *Historia*, ps. 188-189.

81. Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 3 vols., Ciudad de México 1969, I, ps. 169, 217; II, ps. 36, 81-82.

Con demasiada frecuencia, los observadores de las culturas autóctonas no eran lo suficientemente sutiles como para distinguir adecuadamente entre la esfera de lo natural y la de lo sobrenatural, y pronto manifestaciones que Acosta hubiera clasificado de inocuas vinieron a ser vistas como parte de una iniciativa diabólica más amplia que buscaba utilizar a los indios en contra del cristianismo. Es cierto que los concilios provinciales de 1555 y 1565 reiteraron las opiniones de las reuniones eclesiásticas de 1524, 1532, 1539 y 1544, al afirmar que las culturas indígenas eran fundamentalmente buenas y predispuestas por naturaleza a recibir la fe cristiana, pero al mismo tiempo expresaban dudas acerca de la inteligencia de los indios y de su capacidad piadosa. Al celebrarse el tercer concilio provincial de 1585, la actitud claramente paternalista hacia los indios, vistos como seres sencillos y dignos de lástima, desmentía una preocupación más fundamental por la naturaleza demoníaca de sus persistentes prácticas idolátricas. Una recomendación recurrente del concilio es la necesidad de prohibir festividades populares y otras prácticas que pudieran alentar el resurgimiento de idolatrías, supersticiones y brujerías, incluso ordenando que no se pintara ninguna efigie de animales o demonios sobre las de los santos, para evitar que los indios pensaran que habían de adorarlos como solían hacerlo antes de su conversión[82]. Los efectos de tales recomendaciones pronto se reflejaron en la forma en que algunos clérigos buscaron ponerlas en práctica. Por ejemplo, en el mismo año del concilio, el dominico fray Pedro de Feria describe alarmado las actividades de una cofradía de indios en la región de Chiapas: «...que se intitulaban los doce apóstoles, y que... salían de noche y andaban de cerro en cerro y de cueva en cueva, y hacían sus juntas y consultas, donde, debajo y so color de la religión, trataban cosa de sus ritos y cultos del demonio contra nuestra religión cristiana»[83].

82. Pilar Gonzalbo «Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771», *Historia mexicana* 35 (1986) 1, ps. 6-7; J. A. Llaguno, *La condición jurídica del indio y el tercer concilio mexicano*, Ciudad de México 1963, p. 60.

83. Pedro de Feria, *Revelación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapas después de treinta años de cristianos, en Tratado de las idolatrías*, Francisco del Passo y Troncoso, 2 vols., Ciudad de México 1953, I, p. 383.

Las mismas suposiciones dominan los escritos de los «extirpadores» de la idolatría del siglo XVII. En 1629 Hernando Ruiz de Alarcón hizo una furibunda denuncia de los pactos «explícitos o tácitos» con el demonio que deducía sin dificultad de cualquier práctica indígena que no estuviera conforme con sus expectativas. La asociación de bebés con ciertos animales era prueba suficiente del pacto que sus padres tenían con Satanás; el «conjurar» del lecho por la noche era una imitación diabólica del oficio de las completas; el lenguaje «exquisito» que utilizaban en sus «conjuros» debió claramente haberlo introducido «el demonio, quizá porque los ignorantes respetasen más las palabras que no entendían, condición de necios, y porque de ordinario los que tienen pacto con el demonio usan de tal lenguaje que no se entiende, porque en él va incluso el pacto... y más cuando el demonio mezcla vocablos dificultosos y modos no usados para hacer estimar y encarecer lo que de suyo es inútil y malo... se ve manifiestamente ser todo el sustanciado de superstición y magia»[84].

La misma actitud puede verse dos décadas más tarde en el trabajo de Jacinto de la Serna, quien, basándose en el grueso del material de Ruiz de Alarcón, nos brinda un manual más elaborado para el uso de curas de indios. La obsesión de probar que los pactos tácitos o explícitos eran el origen de las prácticas religiosas indígenas, impregna su trabajo de tal modo que conduce a Serna a deducir que la palabra «*titzil*», que significa «médico», también significa, entre los indios, «adivino, sabio, hechicero y que tiene pacto con el demonio». De ahí que los denunciara como «lobos..., ministros de Satanás, enemigos de los preceptos de la Iglesia, totales destruidores de los santos sacramentos y dogmatistas de los relieves y centellas de su gentilidad». Igualmente, elaboró la denuncia que hiciera Ruiz de Alarcón de la práctica de identificar a bebés con animales, afirmando que ello era prueba de los esfuerzos del demonio por cegar a los indios «a la imagen de Dios, a cuya semejanza fueron criados,

84. Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Passo y Troncoso, Tratado, II, ps. 27-28, 36, 64, 115, 119, 128 y 155.

que siendo la criatura del hombre la más hermosa que salió de las manos de su criador, quieren ser más perros, leones, tigres, caimanes y otros animales inmundos, como son zorrillos y murciélagos... Toda esta doctrina... he traído a la letra... para dar autoridad a la inteligencia del modo con que el demonio, por medio de sus pactos, engaña a estos miserables»[85].

Desde luego que sería un error generalizar a partir de esta evidencia y sugerir que la tendencia a demonizar las culturas indígenas era tan predominante que no dejaba lugar a la interacción y asimilación cultural. A lo largo de este libro, espero mostrar que la tendencia moderna a distinguir entre un nivel popular de cultura, impregnado de magia y superstición, y un nivel más sofisticado de las elites es por lo general un anacronismo artificial, por lo menos en el caso de la Nueva España. Es más, las iniciativas de «extirpar» idolatrías fueron siempre esporádicas e infructuosas, y en ningún caso comparables a las campañas más implacables características del movimiento de extirpación en el Perú, donde además gozaban del apoyo oficial. La necesidad urgente de combatir la idolatría, tan característica del siglo XVI, se apaciguó notablemente en el XVII. Por una parte, la población indígena se había visto reducida dramáticamente a causa del doble impacto de la conquista y las epidemias, por otra parte, las prácticas supuestamente idolátricas, en gran medida centradas en el sacrifico de animales y en ritos curativos y preventivos, eran una verdadera caricatura de los sacrificios humanos y del canibalismo ritualístico de tiempos prehispánicos. El hecho mismo de que la inquisición desalentara a los extirpadores sugiere un grado de tolerancia a nivel oficial mucho más elevado hacia la religiosidad indígena que el que surge de la evidencia más ampliamente asequible.

La tolerancia, sin embargo, no implicaba el consenso. La profunda desconfianza hacia las culturas indígenas y su persistente asociación con el demonismo subsistió incluso entre los eclesiás-

85. Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas, en Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. 104, ps. 3, 7, 62, 83, 93-94, 139-141 y 162.

ticos mejor dispuestos. Cuando en 1656, Diego de Hevia y Valdés, obispo de Oaxaca, recordó a los párrocos de su diócesis que Dios había implantado en el corazón humano «el propósito de vivir según recta razón» a fin de que «el fuego de la caridad divina» mantuviera «adormecido el veneno de la falsa adoración y culto», también se cuidó de señalar las «tan lamentables ruinas de lo católico en tanta idolatría, que oculta cunde como veneno en los corazones de los naturales, brotando renuevos aquella primera raíz, con que oprimida gime tristemente la religión sagrada»[86].

Cualquier indicio de que los indios se hubieran convertido al cristianismo había de enfrentarse a la posibilidad de que el demonio les hubiera enseñado a continuar sus antiguos ritos bajo el disfraz de la nueva religión. No es de sorprender que, a pesar de (o, en ciertos casos, gracias a) estar exentos de la jurisdicción inquisitorial, los indios solían ser los primeros sospechosos en la mayoría de los casos que giraban en torno al demonismo. Cuando en 1691, por ejemplo, se creyó que un grupo de mujeres estaban poseídas por el demonio, la primera iniciativa que tomó el franciscano José Olvera, después de que fracasaron sus exorcismos, fue la de interrogar a un curandero indio, conocido por su «ciencia infusa». Los acérrimos desmentimientos del indio sólo sirvieron para confirmar las sospechas del franciscano, y más tarde las de los inquisidores, de que su santidad aparente era un astuto truco para encubrir el pacto que tenía con el demonio. No se había resuelto el problema, pero las esperanzas de encontrar una solución aumentaron después de que una de las enfermas recordara que una india había intentado curarla con un alucinógeno algunos meses antes. Al interrogarla, la india explicó que había adquirido sus poderes curativos después de una visión, durante una larga enfermedad, cuando Dios y sus santos y ángeles la habían incitado a rezarle una novena a «san Miguel el Grande». El franciscano, no obstante, recalcó que la

86. Carta pastoral en Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, Passo y Troncoso, *Tratado*, II, ps. 342 y 349.

utilización de alucinógenos implicaba necesariamente un pacto con el demonio y que, por consiguiente, la santidad que alegaba era claramente fraudulenta[87].

Pero esta tendencia a vincular el demonismo con los indios no era tan sólo el monopolio de los eclesiásticos. La preferencia del demonio por aparecer en figura de indios fue referida por un pastor español en 1568, por un joven mestizo en 1617 y por un esclavo negro en 1695[88]. En 1598 un pastor mestizo que tenía una imagen del demonio tatuada en el brazo culpó a un indio, y lo mismo hizo un mulato en 1695[89]. Además, los indios aparecían, repetidamente, como los principales agentes de los pactos demoníacos. Regalaban «libritos» escritos en lenguas indígenas con instrucciones acerca de cómo convertirse en esclavos del demonio «renegando de la fe cristiana, de Dios, de la Virgen, de los santos, del rosario y de las reliquias», y alentaban a la gente a subir a las montañas en busca de cuevas donde encontrarían asistencia demoníaca[90]. En 1677 el mestizo Pedro del Castillo, acusado por los inquisidores de tener un pacto con el demonio, confesó que una india le había aconsejado subir a una montaña, donde encontró una cueva en la que el mismísimo Moctezuma, sentado en una silla dorada, le había ordenado que se quitara el rosario y las reliquias, y que le ofreciera su alma al demonio en retorno de los poderes extraordinarios que se le habían concedido[91].

Los indios también parecían tener el monopolio de las hierbas mágicas. En 1613, Francisco del Castillo, regidor de la ciudad de Atlixco, informó a los inquisidores sobre la creencia general en la zona de que «en la antigüedad» algunos indios se habían quejado con el diablo acerca del sufrimiento y la muerte de muchos de ellos, a pesar de los múltiples sacrificios «que le hacían de ofrecerle su sangre y romper sus carnes». En compen-

87. A.G.N., Inq., 527.9, fol. 569r-v.

88. A.G.N., Inq., 41.4, fols. 295v-296r; 486(I).12, fo.ls 52r-56r; 530.20, fol. 389r-v.

89. A.G.N., Inq., 147.6, fol. 11v; 636.4 (sin número de folio).

90. A.G.N., Inq., 209.9, fols. 5r-55v; 335.37, fols. 181r-184v.

91. A.G.N., Inq., 633.4, fols. 413r-417r.

sación, el demonio los había llevado a la sierra de Tepoztlán, donde les había revelado el poder de muchos alucinógenos, que, si los cortaban a ciertas horas del día, forzaban al demonio a cumplir la voluntad de los indios[92]. Y efectivamente, existe una amplia evidencia inquisitorial sobre la utilización de hierbas, casi siempre provistas por un indio después de la obligatoria renuncia a la fe cristiana, mediante las cuales se obtenía el poder de seducir amantes, escapar de la opresión, ganar dinero, desarrollar talentos admirables y curar diversos males[93].

A veces, hasta el mismo diablo insinuaba que existían estrechos vínculos entre los indios y el demonismo. Durante la posesión demoníaca de Juana de los Reyes[94], a finales del siglo XVII, el demonio habló en latín y en griego durante los exorcismos, pero también en la lengua regional indígena Pame[95]. Y en un caso parecido de posesión, registrado en la tardía fecha de 1748, el demonio admitió durante el exorcismo, por boca de la demoníaca, que un indio de Xochimilco le había ordenado entrar en su cuerpo[96].

Quizás el ejemplo más ilustrativo de la demonización de los indios sea el que quedó registrado en la tardía fecha de 1739 en Oaxaca, cuando la española María Felipa de Alcaraz fue descrita ante los inquisidores por su confesor carmelita de estar «infesta y complicada en todos los crímenes y delitos opuestos a nuestra santa fe católica», los cuales incluían todo tipo de idolatrías; siendo «hereje formal, judaizante, sacramentaria, sacrílega, blasfema heretical, supersticiosa, bruja, sodomita con los demonios...; con tal repetición de actos que no observa regla de días y horas de la semana para su perpetración». Sus cómplices incluían a varia gente, pero sobre todo a indios de ambos sexos, quienes adoraban al demonio como Dios, «y confesándolo más

92. A.G.N., Inq., 478.13, fols. 116r-v.

93. A.G.N., Inq., 729.21, fols. 494r-501v; 899.29, fols. 282r-286r; 478.13, fol. 116r; 366.41; 454.14, fol. 266v; 749.19, fols. 141r-148v; 525.48, fols. 502r-v; 681.5, fols. 269v-286v; 827.2, fols. 140r-141v.

94. Véase más abajo, ps. *117-118.

95. A.G.N., Inq., 538.4, fol. 514v.

96. A.G.N., Inq., 827.24, fols. 356r-v.

poderoso que Dios». Eran estos indios los que desempeñaban un papel principal en las ceremonias, generalmente convocadas por un cohete, «y suele haber ocasión de que un indio e india copulados carnalmente se elevan en el aire sobre un demonio y disparan el cohete» en señal de haberse concluido el «acto de judaísmo». Además, la jefa de ceremonias tenía en su posesión una pintura en la que figuraba entre varios indios «dispuestos de manera que se perciben ligados unos con otros» y enrevesados en todo tipo de diversas y complicadas formas de comercio sexual con ella. Aún más alarmante era el celo con que los diversos «judíos y herejes» que frecuentaban estas ceremonias adoctrinaban a los indios, llevándolos por los aires a sus «sinagogas europeas» e iniciándolos en sus «abominables sectas», y cuya consecuencia era que los indios comenzaban a practicar estos errores y se los enseñaban a sus hijos con tal eficacia que la práctica se había extendido, a través del apostolado diabólico de muchos «maestros de idolatría», a «todos los rincones de la Nueva España»[97].

En este caso, los indios de la Nueva España parecen haber sido incorporados a la nueva oleada de antisemitismo que había comenzado a extenderse por Europa desde finales del siglo XVII. Pero éste no era el antisemitismo «ilustrado» de los seguidores de Spinoza y otros panteístas y deístas, que veían en el judaísmo una antigua y tenaz superstición que había bloqueado y encarcelado a la mentes[98]. Tenía mucho más en común con las elucubraciones, más defensivas y turgentes, de Johann Andreas Eisenmenger, profesor de hebreo en Heidelberg, cuyo *Endecktes Judenthum* (1699) tenía el propósito de inculpar a los judíos mediante la reafirmación de la calumnia medieval de que éstos habían matado a niños cristianos, utilizado su sangre en los rituales y envenenado los pozos durante la Peste Negra[99]. La faci-

97. A.G.N., Inq., 867.41, fols. 226r-v, 239r-240r, 241r, 257r, 266v-267r.

98. Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus,* en *Works of Spinoza,* R.H.M. Elwes, Nueva York 1951, p. 56.

99. Jonathan Israel, *European jewry in the age of mercantilism, 1550-1750,* Oxford 1985, p. 234. Sobre el antisemitismo medieval, véase Miri Rubin, «Desecration of the host: The birth of an accusation», en *Christianity and judaism,* Diana Wood, Oxford-Cambridge, Massachusetts 1992.

lidad con que la «infame diatriba» de Eisenmenger, como la ha llamado Jonathan Israel, pudo incorporar a los indios de la Nueva España, es un buen indicio de lo profunda que seguía siendo su asociación con la herejía y el demonismo hasta bien entrado el siglo XVIII.

2

La respuesta indígena

Si la religión se pierde entre los pueblos, ya no les queda nada que les permita vivir en sociedad: ni un escudo de defensa, ni un medio de orientación, ni una base de apoyo, ni siquiera una forma que les permita existir de algún modo en el mundo.
Giambattista Vico, *La ciencia nueva*, 1109

El proceso de demonización que venimos apuntando tiende a pintar una imagen de los indios mesoamericanos como demasiado pasivos y dóciles. Por muy simplista que parezca, al historiador le resulta difícil rectificar esta tendencia, pues además de los problemas habituales con que se enfrentan los antropólogos modernos al intentar una interpretación de culturas foráneas, el mundo mesoamericano plantea uno aún mayor, y es éste que una gran parte, si no la totalidad de lo que de él conocemos, ha pasado por un filtro claramente europeo. La mayoría de las fuentes escritas que con mayor frecuencia se utilizan proceden en gran medida de la iniciativa mendicante de evangelización, la cual, como señalara Bernardino de Sahagún, estudiaba las culturas indígenas como un médico estudia una enfermedad; esto es, con el objeto de ofrecer un mejor diagnóstico y de prescribir un remedio[1]. Así mismo, otros informes a primera vista más fiables,

1. Véase más arriba, ps. 27-30.

como la gran cantidad de material existente en náhuatl, cuyo estudio es todavía muy reciente[2], son producto de un avanzado proceso de aculturación que necesariamente acota los esfuerzos de los interesados en las culturas prehispánicas[3].

Al dirigir nuestra atención a los conceptos concretos del mal y el demonio, surge la dificultad adicional de que dichos conceptos no formaban parte del bagaje intelectual mesoamericano. A diferencia de la concepción, típicamente occidental, del mal como simple ausencia de ser o como carencia de bien (la cual implica, en términos estrictamente ontológicos, que el mal no existe como sustancia), los conceptos mesoamericanos del mal y de lo demoníaco estaban inextricablemente ligados a sus conceptos del bien y de lo divino. El mal y lo demoníaco, de hecho, eran intrínsecos a la misma divinidad. Así como en el hinduismo Brahma representa tanto la creación como la destrucción, o en la obra de Homero no existe una clara distinción entre los conceptos *theos* y *daimon*, también las deidades mesoamericanas representaban simultáneamente lo benévolo y lo malévolo, lo creativo y lo destructivo. La palabra nahua «*teotl*», por ejemplo, lleva una fuerte carga de ambivalencia y su traducción habitual por «dios», es inexacta. Su glifo es la imagen de un sol que transmite una sensación de grandeza y asombro, pero también de dificultad y peligro[4]. De modo que la palabra lleva una dosis idéntica de lo divino y de lo demoníaco, y resultaría absurdo acusar a Sahagún de inconsistencia, cuando compara a Tezcatlipoca, la gran deidad mesoamericana, con *ambos* Júpiter y Lucifer, pues, por un lado, aparece Tezcatlipoca como un proteico y majestuoso jefe de guerra, misericordioso y conocedor de

2. El mejor estudio es el de James Lockhart, *The nahuas after the conquest: A social and cultural history of the indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, California 1992.

3. Inga Clendinnen, *Aztecs: An interpretation*, Cambridge 1991, ps. 227-293

4. Véase Burr Cartwright Brundage, *The fifth sun: Aztec world*, Austin 1979, p. 50. Según Arild Hvidfeldt, el verdadero significado de «*teotl*» está más cerca del «*mana*» polinesio; la representación física de *teotl* se llamó *teixiptla*. Véase *Teotl and Ixiptlatli: Some central concepts in ancient mexican religion*, Copenhage 1958, ps. 76-100.

todas las cosas, mientras que, por el otro, muestra la cara de un hechicero maligno y destructivo que retiene la lluvia y es seductor y embustero. Así mismo, Quetzalcóatl, la deidad benigna asociada con el sol, y supuestamente solidaria con el destino de la humanidad, tiene a la vez una reputación maligna mediante su asociación con la estrella de la mañana, y su hermano gemelo, Xólotl, figura como demonio monstruoso que opera en el averno[5].

Estas propiedades dualistas no deben ofuscar la naturaleza esencialmente monista de la religión mesoamericana. Las fuerzas negativas y destructivas no eran enemigas de las positivas y constructivas. Ambas eran componentes esenciales del cosmos. La vida derivaba de la muerte; la creación, de la destrucción. La discordia era tan necesaria como la armonía[6]. La diosa Tlaleuctli (señora de la tierra), por ejemplo, era la roca, el suelo y el lodo palpables sobre los que vivían los hombres, pero al mismo tiempo era la tierra a la que bajaban con la muerte. Venerada, por un lado, como una fuente benigna de alimento y vida, era representada visualmente como un sapo pantagruélico, babeando sangre y mostrando mandíbulas entrechocadas en cada una de sus articulaciones, en una dramática representación del caos. Del mismo modo, Ilamateuctli (anciana principal) llevaba una máscara de Jano como símbolo de su doble papel de donante de vida y causante de muerte; y Tlazolteótl, la diosa del sexo y la fertilidad, era también la diosa de la inmundicia y la corrupción[7]. Es cierto que la entropía erosionaba el orden, pero era al mismo tiempo fértil, y proporcionaba la energía y la sustancia necesarias para el restablecimiento del orden. Así, las fuerzas contrarias no entablaban una batalla cósmica del bien contra el mal, ni aún del orden contra el caos. Aunque el orden había

5. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel Ma Garibay, Ciudad de México [6]1985, ps. 31-32, 58-64.

6. Véase Louise M. Burkhart, *The slippery earth: Nahua-christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson, Arizona 1989, p. 37.

7. Sahagún, *Historia general*, p. 36; Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, Ciudad de México 1967, ps. 129-133; Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 3 vols., Ciudad de México 1969, II, p.134.

Lámina 9. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

de obtenerse del caos a través del sacrificio, ello no suponía una ruptura con el caos. Antes bien, el caos mismo era el origen de la vida.

Por consiguiente, las nociones europeas del bien y del mal, personificadas en los conceptos de dios y diablo, suponían un grado de benevolencia y malevolencia completamente extraño a las deidades mesoamericanas. Para el pensamiento mesoamericano, la idea de un dios completamente bueno era un disparate. Un ser así hubiera estado falto del poder esencial de destruir para poder crear. Así mismo, un demonio maligno hubiera carecido del poder de crear que le permitiera destruir[8]. Más grave aún resultaba la irrupción de un dios que amenazaba con ocupar su puesto, no sólo como un dios más en el panteón indígena,

8. Burkhart, *Slippery earth*, ps. 37-38, 124.

sino como el *único* dios, con exclusión de todos los demás. Tal desarrollo significaba un auténtico lastre con implicaciones que suponían un peligro extremo para todo el orden cósmico.

Si ése era el caso, resultaría difícil explicar el éxito aparente de los primeros misioneros y, en especial, del milenarismo eufórico tan vívidamente descrito por Motolinía durante los primeros años de la evangelización. Como hemos visto, sin embargo, es probable que el entusiasmo inicial de los indios por aceptar el cristianismo respondiera más a la tradición mesoamericana de incorporar elementos extranjeros a su religión, que a cualquier convicción sobre las pretensiones exclusivistas de la fe cristiana. Para los mesoamericanos, la victoria era evidencia suficiente de la fuerza del dios de los vencedores. Un pueblo cuyo glifo de conquista era la imagen de un templo en llamas no dudaría en aceptar al dios de sus conquistadores, no sólo como una medida de prudencia, sino también como un recluta bienvenido a un panteón sobrenatural, acostumbrado a la incorporación extemporánea de deidades extranjeras. Sin embargo, pronto surgió el prospecto de que el dios cristiano, a diferencia de todas las deidades extranjeras precedentes, representaría un desafío fundamental al sistema existente, al reclamar para sí perfecta bondad y absoluta soberanía. Aún más alarmantes a corto plazo eran las furibundas proscripciones de los sacrificios indígenas impuestas por los europeos, ya que, si se obedecían, pondrían en serio peligro la relación corporativa con el mundo sobrenatural que los mesoamericanos creían tener, provocando así el fin del cosmos actual y el retorno al caos original [9].

Esta situación encuentra un paralelismo sorprendente en el Bizancio del siglo V, donde el arte de la teurgia, en gran medida apoyado por los neoplatónicos, después de que los emperadores cristianos impusieran restricciones legales contra los sacrificios, estuvo inspirado por la noción mística de que, si se abandonaban los antiguos dioses, cultos y misterios, se vendría abajo la

9. Sobre esta cuestión, véase Nancy M. Farriss, *Maya society under colonial rule: The collective enterprise of survival,* Princeton 1984, p. 287.

civilización grecorromana[10]. Así como en Bizancio los paganos no buscaron nuevas maneras de expresar su devoción, sino que optaron por reforzar la noción de que un individuo devoto podía sacrificar en nombre de la comunidad[11], así también en el México del siglo XVI varios indios optaron, para el horror y confusión de los frailes, por llevar a cabo sacrificios clandestinos en nombre de la comunidad.

Es muy difícil comprender esta insistencia en la necesidad del sacrificio, y aún más difícil es reconstruirla. Como ha expresado Inga Clendinnen, sería como intentar entender la pasión de Cristo mediante la simple observación de la misa[12]. El concepto de «propiciación», que considera el sacrificio como una ofrenda a los dioses que les suministra su «alimento», es demasiado tosco y funcionalista y no consigue transmitir del todo el significado de esta acción. En el pensamiento mesoamericano, la retórica y el ritual se unían en un esfuerzo por mantener un orden social en armonía con el orden natural, para sobrevivir en él. Una comprensión más apropiada del sacrificio y, en el caso mesoamericano, de la secuencia deliberada de actos aparentemente criminales y sanguinarios sería posible si se considera la creencia indígena de que la carne humana y el maíz eran la misma materia en distintas transformaciones. Dado que las transformaciones eran cíclicas y que los ciclos estaban en peligro continuo, los actos humanos, y el sacrificio humano en particular, desempeñaban un papel crucial en la conservación de este equilibrio[13].

Pero la importancia de esta necesidad del sacrificio podría encontrarse a un nivel aún más profundo. Como ha sugerido René Girard, los investigadores modernos padecen de una

---

10. Véase J. Bregman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop*, Berkeley, California 1982, p. 47.

11. . W. Harl «Sacrifice and pagan belief in fifth- and sixth-century byzantium», *Past and present* 128 (agosto 1990), ps. 11-12.

12. Inga Clendinnen, *Ambivalent conquests: Maya and spaniard in Yucatán*, Cambridge 1987, p. 179.

13. Inga Clendinnen «The cost of courage in aztec society», *Past and present* 107 (mayo 1985), p. 89. Véase también, del mismo autor, Aztecs, ps. 2-4, 73-75, 91-92, 108-110, 183-184, 260-263.

ceguera parcial, casi inevitable, al considerar la violencia del sacrificio; esto se debe a su familiaridad con el funcionamiento del sistema judicial. Allí donde tal sistema (definido por Girard meramente como «venganza institucionalizada») no existe, el riesgo de violencia aumenta en tal medida y la cura se vuelve tan problemática, que todo el énfasis recae en su prevención. En tales casos, el sacrificio opera mediante la apropiación de ciertos aspectos violentos, camuflándolos en el engranaje del ritual. Sin el sacrificio, la coexistencia social se haría imposible, ya que sólo mediante el sacrificio puede reemplazarse el círculo vicioso destructivo de la violencia recíproca, por el círculo protector y creativo de la violencia ritual.

Por lo tanto, es posible que el sacrificio mesoamericano desempeñara el papel central de proteger a la comunidad entera contra la violencia entre sus miembros. Cada sacrificio sucesivo evocaba el sosiego producido por el sacrificio unánime original que, al restituir a la comunidad su armonía y reforzar el tejido social, transformaba la violencia en estabilidad y fecundidad. En este contexto, los dioses vinieron a representar la violencia que se expulsaba de la comunidad, de tal modo que bien podría afirmarse que los sacrificios rituales ofrecían a los dioses porciones de su propia sustancia[14].

Si ése era el caso, la proscripción de los sacrificios no sólo hacía peligrar la relación colectiva de la comunidad con lo sobrenatural, sino que, más fundamentalmente, ponía en duda los mismos principios sobre los que dependían su armonía y equilibrio sociales[15]. En el caso de Mesoamérica, este peligro se hizo más inmediato y compulsivo al coincidir la expansión del cris-

14. René Girad, *Violence and the sacred,* Baltimore 1977, ps. 8, 13-22, 144 y 266

15. Ibíd., p. 49. La India ofrece probablemente el ejemplo más notable de la importancia central del sacrificio en la cultura humana. En palabras de Christopher Dawson, «la poesía y la mitología, el ritual y la magia, la educación y la ley, la filosofía y el misticismo forman parte integrante de un diseño complejo, cuyo centro es el sacrificio y que está controlado y organizado por el sacerdocio. Es el sacrificio el que provoca la salida del sol y controla el curso de las estaciones. También gracias al sacrificio, viven los dioses, los hombres existen para él y es a través de él que adquieren riquezas y éxito y que pasan al otro lado de la vida hasta penetrar en el misterio más profundo de la existencia». *Religion and culture,* Londres 1948, p. 92.

Lámina 10.
Tzitzimitl.

tianismo y la consecuente proscripción de los sacrificios con un aumento dramático en las tasas de sufrimiento y mortalidad entre los indios. Y entre ellos no faltó quien atara cabos al respecto. Como explica una fuente indígena, ya que los dioses eran quienes otorgaban salud a los indios, fue sólo después de su conversión al cristianismo y la pérdida consecuente de sus dioses, que empezaron a morir[16]. No es sorprendente entonces que varios testimonios indios contradigan de plano las opiniones más optimistas del proceso de conversión. En algunos testimonios indígenas, los indios condescendientes describen a los frailes como «criaturas pobres y enfermas» a las que había que tener lástima, pues preferían «la tristeza y la soledad» al «placer y el

16. *Papeles de la Nueva España*, Francisco del Passo y Troncoso, 7 vols., Madrid 1905-1906, IV, p. 236.

contentamiento»[17], o también como «hombre muerto» cuyos hábitos eran «como sudarios»; y que se desmembraban por la noche, convirtiéndose en huesos y descendiendo al infierno»donde tenían a sus mujeres»[18]. De vez en cuando, hasta se les identifica con *tzitzimime*, las estrellas demoníacas de la mitología mesoamericana, enemigas del sol y monstruos de muerte y destrucción que al final de los tiempos descenderían a matar y a comerse los restos de la humanidad[19].

Fue, sin lugar a dudas, este clima de malestar defensivo, producido por el avance del cristianismo, lo que alimentó la confianza teológica de líderes indios como el cacique de Texcoco, quien antes de ser quemado en la hoguera en 1539, declaró en público que en vista de que su padre y abuelo habían sido grandes profetas y nunca habían mencionado nada relacionado con el cristianismo, era obvio que la doctrina cristiana era falsa y que no había una pizca de verdad en lo que enseñaban los frailes[20]. En menor medida, pueden detectarse opiniones similares en diversos testimonios indígenas, a veces tan tardíos como los «títulos primordiales» del siglo XVII, donde, de manera más vívida, se recuerda la furia con que los misioneros habían destruido los templos e ídolos autóctonos y condenado sus ritos[21].

La existencia de tendencias anticristianas entre los indios no debe interpretarse como evidencia de una concertada oposición

---

17. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Ciudad de México 1947, p. 176.

18. *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, José Tudela y José Corona Núñez, Morelia 1977, ps. 265-267.

19. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Luis González Obregón, Ciudad de México 1912, p. 23. Sobre *tzitzimime*, véase Sahagún, *Historia general*, ps. 439 y 317, donde se les describe como «figuras feísimas y terribles que comerían a los hombres y mujeres... los cuales han de venir a destruir la tierra... para que siempre sean tinieblas y oscuridad en todo el mundo».

20. *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, Luis González Obregón, Ciudad de México 1910, p. 2; Muñoz Camargo, *Historia*, p. 219.

21. Serge Gruzinski «Le filet déchiré: Sociétés indigènes, occidentalisation et domination dans le Mexique central, XVIe-XVIIIe siècles», Thèse de doctorat ès lettres, París 1986, ps. 254, 289.

indígena a la nueva religión. En la práctica, el proceso era mucho más flexible. La ausencia de una tradición escrita autorizada permitía un notable grado de adaptación, interpretación y absorción entre los indios. Si bien es cierto que la parte pictórica del sistema de comunicación podía transmitir conceptos que trascendían las posibilidades de la palabra hablada, dotándolos de un sentimiento atemporal, era la parte oral la que llevaba el peso de la narración, la formulación y la conceptualización[22]. La flexibilidad que permitía este nivel de comunicación quedó magníficamente palpada ya desde 1537 en el caso del indio Andrés Mixcóatl, a quien se encontró rondando en los poblados de la sierra de Puebla, hechizando, distribuyendo hongos alucinógenos, requiriendo que se le adorara como a dios y predicando contra el cristianismo. Para nuestro tema, lo interesante del caso es que durante su interrogatorio Mixcóatl explicó que había sido engañado por el demonio, respuesta que evocaba el testimonio del indio Tacaétl, quien un año antes había reconocido que los sacrificios que se celebraban para obtener lluvia iban dirigidos al demonio. De manera similar, en 1539 el indio Culoa Tlaspicue confesó que era un «profeta» y que, como tal, «tenía la cuenta de los demonios y cargo de hacer las cosas que para ellos era menester»[23].

A primera vista, claro está, estos testimonios no tienen nada de misterioso y resulta tentador interpretarlos como el mero resultado de traducciones equívocas, o incluso como un esfuerzo consciente de los frailes por imponer a los indios una idea que les era ajena. Pero la insistencia excesiva en que el concepto del demonio era una mera «imposición desde arriba» también puede conducir a una interpretación anacrónica del proceso que, a su vez, encubre la posibilidad de que dicho concepto hubiera tenido, en varios aspectos, algún sentido para los indios, y que exagera la medida en que éstos intentaban oponerse al cristianismo.

---

22. Lockhart, *The nahuas*, p. 327.

23. *Procesos de indios*, ps. 9, 75 y 123. Sobre Andrés Mixcoatl, véase la interesante reconstrucción de Serge Gruzinski en *Man-gods in the mexican highlands*, Stanford, California 1989, ps. 36-62.

Para evitar este peligro, los ejemplos anteriores deben situarse en el contexto de tres consideraciones cruciales: en primer lugar, la importancia del sacrificio y la necesidad que sentían los indios de preservarlo, a pesar de su proscripción; en segundo lugar, la insistencia de los frailes en que los sacrificios eran obra del demonio y, finalmente, la concepción mesoamericana de la divinidad como un compuesto de bondad y maldad, con la consecuente dificultad para los indios de concebir a un demonio que fuera completamente malévolo o incluso indeseable.

Si consideramos estos tres factores a la vez, no parece descabellado sugerir que los indios no veían ninguna inconsistencia en estar de acuerdo con los frailes en que efectivamente ofrecían sus sacrificios al demonio. Pues, a pesar de los esfuerzos de los frailes por que los indios vieran en el demonio a un enemigo temible e indeseable, a menudo éstos sólo veían a una divinidad más que podían incorporar a su panteón ya existente. En efecto, si, como insistían los frailes, sus sacrificios siempre tenían por objeto al demonio, entonces es muy probable que los indios terminaran atribuyéndole una importancia crucial en su esfuerzo por proteger y perpetuar sus sacrificios rituales. En otras palabras, la insistencia de los frailes en que el demonio era la causa esencial de los sacrificios dificultaba el que los neófitos lo tuvieran por un enemigo. De hecho, estaban estimulando una tendencia a la demonización, a la cual los indios bien pudieron haber contribuido de buen grado.

Este proceso puede comprobarse en algunos de los primeros códices, en los cuales el demonio era asociado con algunas de las deidades mesoamericanas más malévolas, tales como Mictlanteuctli (Señor de los Muertos), a menudo representado como un monstruo con garras que inducía a los indios a comer carne humana u hongos alucinógenos (véanse las láminas 11, 12 y 13). El propósito de los frailes era estimular una identificación del demonio con el mal a través de los hongos; pero, como tradicionalmente los indios les atribuían divinidad a los hongos (de hecho, en el Códice Magliabecchi los hongos son color verde jade, que en el pensamiento nahua simbolizaba lo sobrenatural y

Láminas 11, 12 y 13 (arriba, a la derecha). Mictlanteuctli, disfrazado de demonio, induciendo a los indios al canibalismo y a la idolatría.

lo divino)[24], varios de ellos hubieran quedado persuadidos de la importancia, e incluso de los atributos divinos del demonio, precisamente a causa de sus asociaciones con los hongos. Indudablemente fueron estos peligros los que llevaron a algunos de los primeros frailes a trivializar al demonio, identificándolo con conceptos nahuas que no fueran divinos, tales como *tlacatecolotl* («búho humano», un brujo malévolo asociado con apariciones fantasmales), a fin de minimizar la idolatría[25]. Pero estos esfuerzos duraron poco tiempo. Sahagún, entre otros, temía que atenuarían la importancia del demonio. De ahí que la obsesión creciente con el demonismo y la posterior desconfianza hacia las culturas indígenas, que hemos detectado desde la mitad

24. Magliabecchi: *Libro de la vida que los indios antiguamente hazían*, facsímil, Berkeley (California) 1903, fol. 78r; Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, facsímil, 3 tomos, Ciudad de México 1979, lib.9, fol. 142v; y véase Gruzinski, «Le filet déchiré», p. 531.

25. Sobre ello véase Burkhart, *Slippery earth*, p. 41.

del siglo XVI en adelante, condujeran a una identificación, cada vez mayor, de las prácticas autóctonas con actividades diabólicas.

Lo que conviene subrayar es que los indios a menudo colaboraban en este proceso. Así como la asociación del demonio con los hongos los había alentado a atribuirles divinidad, así también su asociación con los sacrificios y otras prácticas indígenas que los españoles ansiaban extirpar condujeron al desarrollo paradójico de una subcultura demoníaca entre los indios que en cierto modo persistió, como consta en los informes inquisitoriales, durante todo el período colonial. Ya durante los últimos años del siglo XVI se sabía que los indios alentaban devociones diabólicas. En 1597, habiéndose descubierto al español Francisco Ruiz Castrejón en posesión de un «librito» escrito en tarasco en el que se recomendaba al lector que se «ofreciera y encomendara» al «señor Lucifer», aquél confesó haber consultado a un grupo de indios que le habían aleccionado sobre la necesidad de dejar de venerar el Santísimo Sacramento, de rezar el rosario y de llevar reliquias cristianas[26]. Un año más tarde, al descubrir a un pastor que se había hecho hacer un tatuaje del demonio en el brazo junto a una imagen de Jesús, explicó que el propósito de estas figuras era recordarle la necesidad de renegar de Jesús cuando adoraba al demonio, pues según el indio que lo había instruido, así como el culto a Dios implicaba el aborrecimiento del demonio, así también el culto al demonio implicaba el aborrecimiento de Dios[27]. Ejemplos similares se multiplicarían a lo largo de los dos siglos siguientes, al convertirse prácticamente en norma que aquel que tuviera la tentación de invocar al demonio o, más concretamente, de intentar sellar un pacto con él habría de emprender una larga búsqueda de indios por montañas y cuevas remotas. En tales lugares se les pediría, casi siempre, que renegaran de Dios y de los santos, se quitaran el rosario y cualquier reliquia cristiana y prometieran dejar de ir a misa, rezar a

26. A.G.N. Inq. 209. 9, fol. 5r.
27. A.G.N., Inq., 147.6, fols. 18v-19v, 40r, 45r.

Dios, mirar la hostia consagrada, o respetar cualquiera de las enseñanzas de la Iglesia[28].

No obstante sería un error generalizar a partir de los ejemplos citados y sugerir que un espíritu marcadamente anticristiano hubiera sido la norma entre los indios. La evidencia de dichos desarrollos proviene en gran parte de regiones limítrofes donde, como ha indicado James Lockhart, «los inmigrantes españoles eran escasos y los indígenas no exactamente sedentarios»[29]. Lo que parece haber ocurrido es que, a medida que el ritual cristiano tomó posesión de las ciudades y pueblos, y las iglesias y el clero fueron reemplazando a los templos y sacerdotes indígenas, aquellos individuos que deseaban continuar con los ritos y prácticas indígenas poco a poco se fueron relegando a la periferia. Dado que el concepto indígena del espacio era indisociable del ritual, pues era precisamente la sacralidad del espacio la que le otorgaba al territorio étnico su razón de ser, resultaba lógico que montañas, cuevas y otros lugares remotos se revivificaran como consecuencia de la represión religiosa[30]. Ya incluso durante la segunda mitad del siglo XVII, algunos testimonios indígenas evocan cómo, después de la llegada de los españoles, varios indios rehusaron aceptar la fe y fueron a esconderse en bosques, barrancas y cuevas[31]. Así, desterrados a la periferia, los ritos y prácticas tradicionales dejaron de ser actividades habituales de la comunidad, pero al mismo tiempo también meras extensiones de los ritos prehispánicos. La recurrencia del concepto del demonio indica que una afirmación efectiva de su identidad indígena requería del uso y la manipulación de conceptos cris-

28. Pueden encontrarse algunos ejemplos ilustrativos en A.G.N., Inq., 454.14, fols. 266v-267r; 563.3, fol. 20r; 578.5, fol. 291r; 681.5, fols. 269v-270r, 285r-285v; 788.25, fols. 535r-560r; 827.1, fol. 25r. Los pactos e invocaciones demoníacos se trataran más extensamente en el capítulo 3.

29. The nahuas, p. 4.

30. Sobre ello véase Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, Ciudad de México 1988, ps. 27-29, 49-50.

31. Véase, por ejemplo, el «título primordial» de san Antonio Zoyatzingo en A.G.N., Tierras, 1665.5, fols. 166r-182v; y también Lockhart, *Nahuas and spaniards: Postconquest central mexican history and philosophy*, Stanford, California 1991, p. 53.

tianos. Así como los nacionalismos orientales y africanos utilizan hoy en día una ideología inconfundiblemente occidental para luchar contra Occidente, así también los indios parecen haber utilizado un concepto evidentemente cristiano en aquellos casos en que querían oponerse al cristianismo. Hasta el mecanismo del pacto demoníaco, completo con sus juramentos seudofeudales de lealtad y vasallaje, parece haberse integrado con éxito en el esquema indígena de principios del siglo XVII.

Por muy marginales y periféricos que puedan parecer, estos ejemplos esclarecen en gran medida los procesos más intrincados y fortuitos que pueden comprobarse en zonas menos remotas. En las ciudades y los pueblos, por ejemplo, la manera en que los indios asimilaron el concepto del demonio parece haber ido de la mano con su aceptación del cristianismo y su participación con el ritual cristiano. Es irónico, sin embargo, que su utilización del demonio tuviera mucho más en común con las prácticas indígenas clandestinas que con el miedo y el rechazo que los frailes intentaban provocar. Como ha observado Nancy Farriss en su estudio de los mayas, eran precisamente aquellos indios que con más fervor participaban en la liturgia y ritual cristianos quienes con mayor frecuencia llevaban a cabo las prácticas prehispánicas proscritas. Los maestros cantores mayas, por ejemplo, llevaban una «doble existencia», que resultaba de un «conflicto metafísico... que los frailes no podían comprender»[32]. Mientras que a los ojos de los mendicantes eran culpables de duplicidad, las actividades de los indios en realidad obedecían a una voluntad colectiva que buscaba salvaguardar ciertos valores establecidos dentro de la nueva configuración cristiana[33].

Los mayas no eran una excepción. El horror y la sorpresa de Diego de Landa al descubrir que los indios habían empezado a crucificar a sus víctimas sacrificadas en Yucatán halla un parale-

32. Farriss, Maya so*ciety*, p. 341. Puede observarse un fenómeno similar más al sur, en Ixpimienta, que parece que se transformó en un semillero de apóstatas que, no obstante, buscaban una expresión colectiva en el ritual cristiano. Véase Grant D. Jones, *Maya resistance to spanish rule: Time and history on a colonial frontier,* Albuquerque, Nuevo México 1989, ps. 107-108.

33. Carmagnani, *El regreso,* ps. 13-14.

lismo ilustrativo en Tzompahuacán, en el centro de México, donde a principios del siglo XVII el gobernador Pedro Ponce se percató de que el crucifijo y algunas parodias de la misa habían sido incorporados a ciertos sacrificios de medianoche que los indios celebraban «según sus antiguas costumbres». Es interesante que sólo se ofreciera la mitad del sacrificio al «dios del fuego», a quien los indios llamaban, sin el menor embarazo, demonio, y la otra mitad se llevara con reverencia como ofrenda a la iglesia[34]. De modo similar, en 1656 Gonzalo de Balsalobre envió un informe detallado al obispo de Oaxaca sobre las «idolatrías, supersticiones y vanas observaciones» de la región, en el que señaló que los indios habían incorporado varios elementos cristianos a sus ritos de sacrificio. Si bien los sacrificios de gallinas, pollos y perritos se hacían al «dios del infierno» –a veces llamado «demonio» sin ninguna inconsistencia aparente–, también se percibió que el «maestro de las idolatrías», un indio llamado Diego Luis, insistía en que los sacrificios se llevaran a cabo en la iglesia del pueblo durante ciertos días festivos. La festividad del «dios del trueno», por ejemplo, era el día más indicado para la cosecha. Las tres primeras espigas de maíz habían de llevarse a la iglesia, acompañadas de tres velas, mientras se hacían penitencias y sacrificios de animales en honor del dios del trueno. De modo similar, la caza del ciervo debía hacerse durante la fiesta del «dios del infierno, que es el que envía las muertes, y que aquel día de mañana fuese a la iglesia y pusiese una candela en el altar del Cristo, para el dios del infierno»[35].

El hecho de que los indios atribuyeran una naturaleza, al parecer trinitaria, al «dios del infierno» –un ser con tres personas que, juntamente con la diosa del infierno, recibía las ofrendas del sacrificio– persuadió a Balsalobre de que aquello era una

34. Pedro Ponce, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, en *Tratado de las idolatrías*, F. del Passo y Troncoso, 2 vols., Ciudad de México 1953, I, ps. 369-380. Sobre la relación de Landa de la crucifixión de las víctimas sacrificadas, véase Clendinnen, *Ambivalent conquests*, ps. 88-91.

35. Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, en *Tratado de las idolatrías*, F. del Passo y Troncoso, II, ps. 352-354, 373-374.

prueba más de los conocidos esfuerzos del demonio por intentar imitar el cristianismo. Quizás Balsalobre otorgara demasiada importancia a estas similitudes aparentes, pues el caso tiene más que ver con ese proceso de reapropiación de un pasado nomádico, centrado en actividades de pesca y caza, que Marcello Carmagnani ha percibido a partir de mediados del siglo XVII como parte de un esfuerzo por restablecer una identidad étnica en Oaxaca[36]. Pero el caso es también ilustrativo de la importancia central que elementos cristianos y españoles habían adquirido para los sentimientos de identidad indígena y de orgullo local. Pues, si bien cada vez es más evidente que las estructuras y modelos indígenas sobrevivieron a la conquista en una proporción mucho mayor a la que solía pensarse, en ningún caso este proceso implicó la incredulidad abierta o la continua resistencia al cristianismo. Así como los cabildos, con su ostensible estilo español devenieron el vehículo principal de representación colectiva en cada uno de los municipios indígenas, así también las iglesias se convirtieron en el símbolo de identidad colectiva por excelencia. Como ha observado James Lockhart, con frecuencia se pensaba que la iglesia había sido erigida por completo por la comunidad, y la total identificación de ésta con la iglesia vino a constituir un símbolo esencial de la existencia y de la reputación de cada pueblo[37].

En este contexto, resulta perfectamente coherente que Diego Luis insistiera en que los sacrificios habían de celebrarse en la iglesia. La cuestión problemática sigue siendo la facilidad con que los indios identificaron al «dios del infierno» o al «dios del trueno» con el demonio. Este desarrollo bien podría equipararse a la asociación del demonio con los hongos que detectamos en los códices. Si bien los clérigos suponían que los indios abandonarían los sacrificios con sólo decirles que eran obra del demonio, en la práctica los indios tendían a ver al demonio más como amigo que como enemigo, y la causa de ello era precisamente su

36. Carmagnani, *El regreso*, ps. 50-51.
37. Lockhart, *Nahuas and spaniards*, p. 62.

asociación con los sacrificios. El problema no era tanto el estar de acuerdo con la suposición europea de que los sacrificios eran obra del demonio, sino la incapacidad de entender los motivos por los cuales éstos debían prohibirse.

Posiblemente el mejor ejemplo de este proceso sea uno que recibió la atención de la Inquisición mexicana durante el último cuarto del siglo XVII. Tuvo que ver con las actividades del indio Mateo Pérez, gobernador de la ciudad de Santiago de Atitlán en la parroquia india de Juquila, Oaxaca, quien resultó culpable de venerar al demonio, «haciéndole sacrificios y rindiéndole cultos y adoraciones como a Dios»[38]. Su «veneración al demonio» no difería en esencia de las actividades de Diego Luis, descritas por Balsalobre. La práctica incluía sacrificios de gallinas y perritos y la mezcla de su sangre con pulque y maíz, antes de ofrecérsela al «demonio» mediante una ceremonia elaborada. Es más, según un testigo indio, Pérez siempre insistía en que los ritos se llevaran a cabo en la iglesia de Atitlán y sobre todo durante la fiesta de Santiago[39]. El hecho de que en representaciones artísticas a menudo se asociara a Santiago con el rayo y el trueno puede ayudar a comprender al «dios del trueno» de Diego Luis. La ironía del proceso es que tanto la utilización de Santiago por los indios, como la insistencia de los sacerdotes y extirpadores en que los sacrificios eran obra del demonio, bien pudieron conducir, de manera indirecta, a la identificación de Santiago como «dios del trueno» con el demonio. En efecto, algunos testigos declararon que, durante la fiesta de Santiago, Pérez invocaba el nombre de Dios a la vez que apelaba al dios del trueno y al diablo[40], y al cuestionar a Pérez sobre ello, éste explicó que el mismo demonio lo había persuadido sobre la necesidad de tales sacrificios en un sueño, «por estar enojado, y así era menester

38. A.G.N., Inq., 615.1, fols. 1r-212v. Éste es uno de los pocos casos en que la Inquisición se ocupa de un indio. Al principio Pérez insistió en que era mestizo, pero conforme progresó la investigación los inquisidores decidieron que en realidad era indio y pusieron fin al proceso.

39. A.G.N., Inq., 615.1, fols. 1r, 4r-v., 116v, 25r.

40. A.G.N., Inq., 615.1, fol. 65v.

aplacarlo porque no pasase adelante y cayese algún rayo... en el campanario»[41].

Los casos de Diego Luis y Mateo Pérez indican un claro esfuerzo indígena por incorporar elementos de su propio pasado a los rituales cristianos, un esfuerzo en el que la utilización de la iglesia y de los santos durante la celebración de sus sacrificios parecía perfectamente lógica. Fue precisamente esta insistencia de los españoles en que tales sacrificios eran obra de Satanás, la que condujo a la peculiar identificación del demonio con los santos, y en particular, con aquellos que, como Santiago, habían reemplazado a alguna deidad tutelar anterior. Sin embargo, esta identificación no implicaba en absoluto un esfuerzo por oponerse al cristianismo. Mateo Pérez tenía fama de ser un cristiano ejemplar que, según testimonio de fray Antonio Quiñones, vicario de la doctrina de Juquila, «antes de ser idólatra ha mandado quemar ídolos y fomentado la devoción y culto divino, rosario y enseñanza de doctrina», y que, en calidad de cantor de la iglesia de Atitlán, tomaba parte, activa y libremente, en las prácticas de la liturgia y el ritual cristianos[42]. Lejos de oponerse al cristianismo, Diego Luis y Mateo Pérez buscaban reconstruir su pasado pagano mediante la apropiación y la reinterpretación de elementos cristianos. A pesar de las distorsiones inevitables que este proceso suponía, es evidente que el demonio, juntamente con los santos, pronto vino a formar parte integrante de la cosmología indígena.

Los desarrollos que hemos analizado ayudan a esclarecer la repetida asociación de los indios con actividades demoníacas que pueden detectarse en los informes inquisitoriales durante todo el período colonial. No obstante, sería peligroso ignorar que dichos desarrollos son característicos de la región de Oaxaca, mientras que en el resto de México ejemplos similares son muy escasos. El caso de Yucatán, donde Nancy Farriss y Grant D. Jones han señalado un esfuerzo colectivo parecido por reconstruir una

41. A.G.N., Inq., 615.1, fols. 116v-118v.
42. A.G.N., Inq., 615.1, fols. 92v, 100v.

identidad étnica mediante la apropiación y reinterpretación de elementos cristianos[43], indica que tales desarrollos son característicos de las regiones remotas y relativamente poco aculturadas, donde además cabe recordar que la violencia e intolerancia que caracterizaron a la empresa misionera condujeron al desarrollo de un carácter notablemente más defensivo entre los indios. La situación revela un marcado contraste con los desarrollos en el centro de México, especialmente en aquellas zonas donde los primeros franciscanos dejaron su huella. En efecto, a diferencia de los recuerdos negativos de la conquista que hemos detectado en ciertos testimonios indígenas, con su consecuente identificación de los frailes con tzitzimime y con la muerte, los testimonios indígenas del centro de México están llenos de evocaciones románticas de la santidad, la humildad y la castidad de los frailes, a las que se añade el recuerdo de los primeros años de la conversión como una época dorada en la que el mensaje evangélico los había liberado al fin del yugo de la idolatría[44].

Esta evidencia revela un proceso de conversión en el que a menudo, a pesar de la desconfianza creciente de los clérigos e intelectuales hacia las creencias indígenas, no sólo se toleraba sino que hasta se incitaba la identificación de los santos cristianos con las deidades indígenas. De no ser así, el desarrollo temprano de cultos tales como los de las Vírgenes de Guadalupe y Ocotlán, en los emplazamientos de la diosas indígenas Tonantzin y Xochiquetzalli, serían inexplicables. El caso de Nuestra Señora de Ocotlán ha adquirido mayor interés gracias a un documento que narra su aparición, y en el cual el autor franciscano, fray Martín Sarmiento de Hojacastro, afirma abiertamente que, aún no estando claro que el indio hubiera visto a la Virgen María o a la diosa Xochiquetzalli o, en efecto, a cualquier otra deidad pagana, la confusión carecía de importancia siempre y cuando pudiera incitar a los indios a adorar, eventualmente, a la madre de Dios. Habían de estimularse desarrollos similares,

43. Farriss, *Maya society*; Jones, *Maya resistance*.

44. *Papeles de la Nueva España*, IV, p. 220; VI, ps. 15-16, 29; A.G.N., Tierras, 1665.5, fol. 183r; 2674.1, fol. 13r.

concluyó, por ser poderosas herramientas en el proceso de evangelización[45]. Y, de hecho, en la zona lindante de san Juan Tianguismanalco, san Juan el Apóstol, fue identificado prontamente con la joven manifestación de Tezcatlipoca, y en Santa Ana Chiautempan, santa Ana, la abuela de Jesús, reemplazó a la anciana diosa Toci[46].

Es necesario señalar que la pretensión del documento de Hojacastro, como se ha venido a conocer, de señalar 1547 como la fecha en que la Virgen se apareció ante el indio Juan Diego Bernardino es sumamente discutible. El argumento de Hugo Nutini de que el documento aporta una prueba favorable al proceso de «sincretismo dirigido» alentado por los franciscanos ha sido correctamente criticado por James Lockhart por su incompatibilidad con lo que se conoce sobre las actitudes de los frailes a mediados del siglo XVI. Es más, tanto el estilo como el tema del documento son mucho más característicos de los informes de apariciones del siglo XVII, y en cualquier caso sería difícil fecharlo antes del año 1647, fecha en que comenzó a circular el primer informe de la aparición de la Virgen de Guadalupe, en el cual parece basarse la historia de Hojacastro[47]. Sea como sea, e incluso si data de finales del siglo XVII, el documento de Hojacastro indica la existencia de una fuerte tradición extraoficial que toleraba tanto la persistencia de algunos elementos prehispánicos como su incorporación a las ceremonias y rituales del cristianismo. Esta tendencia es especialmente evidente en la recurrencia de temas tales como la historia de los Reyes Magos

45. Me baso en Hugo G. Nutini, *Syncretism and acculturation: The historical development of the cult of the patron saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670)*, «Ethnology» 15 (julio 1976) 3, ps. 310-316; véase también su *Ritual Kinship*, 2 vols., Princeton, 1980-1984, I, cap. X.

46. Nutini, *Syncretism and acculturation*, ps. 306-307.

47. Lockhart, *The nahuas*, ps. 549-550, n. 170. El nombre Juan Diego Bernardino no es común entre los indios del siglo XVI y es más probable que se trate de una mezcla de Juan Diego, el héroe de la historia de la Virgen de Guadalupe, y Juan Bernardino, el tío enfermo de Juan Diego. El mejor estudio reciente sobre el culto de Guadalupe es el de Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*, Ciudad de México 1986. Véase ahora Stafford Poole, *Our lady of Guadalupe. The origins and sources of a mexican national symbol, 1531-1797*, Tucson y Londres 1995.

en las canciones y obras de teatro náhuatl a lo largo de todo el período colonial, y en los relatos que subrayan la bondad esencial de las tradiciones paganas[48]. Quizás el mejor ejemplo de ellos, sea la obra en náhuatl sobre santa Elena y la Santa Cruz, preservada para la posteridad por Manuel de los Santos y Salazar, el coleccionador y editor tlaxcalteca de los anales tardíos escritos en náhuatl, quien copió o revisó el texto en 1714. En un pasaje revelador, la conversión de Constantino al cristianismo está estratégicamente situada después de un elogio al emperador por haber honrado a los antiguos dioses romanos, a los que se consideraba magnánimos y poderosos, «pues habían puesto a sus pies a sus diversos enemigos que le odiaban en gran medida»[49].

Volviendo al demonio, la falta de relatos semejantes en el centro de México que puedan compararse con los ejemplos de Diego Luis y Mateo Pérez en Oaxaca sugiere que el proceso de identificación pudo haber seguido un patrón similar al de las Vírgenes de Ocotlán y Guadalupe. En efecto, bien podría ser que la falta de ejemplos equiparables a los de Oaxaca y Yucatán tenga su explicación en la indiferencia de los clérigos frente a desarrollos similares pues los escasos testimonios de que disponemos hoy en día en el centro de México parecen indicar la asimilación y la incorporación paulatinas del concepto cristiano del demonio al universo mental de los indios. Así como esperaban que la identificación de la Virgen con una diosa indígena con-

48. Lockhart, *The nahuas*, ps. 407-408. Lockhart apunta la «paradoja aparente» de que, si bien la inmensa mayoría de copias existentes de las obras teatrales son muy tardías, los temas principales corresponden a los primeros años de la evangelización franciscana. Ello sugiere la existencia de una dinámica tradición extraoficial que buscaba afirmar el pasado indio en un contexto cristiano.

49. Ibíd., p. 400. Lockhart recalca el «mensaje curiosamente contradictorio sobre la religión». Sin embargo, en el contexto de la tradición extraoficial preservada por los indios y aparentemente tolerada, o quizás incluso alentada, por los frailes, el mensaje es perfectamente coherente. La traducción literal que hace Lockhart del pasaje escrito en náhuatl dice: «Al llegar, Constantino honra a los dioses. Por esa razón pudo vencer a sus enemigos. Por doquier sea loado el valeroso Constantino, quien por doquier merece ser temido. Poderosos son sus dioses, pues han puesto a sus pies a sus diversos enemigos los cuales le odiaban en gran medida. Ahora ha reconocido al precioso niño Dios, ahora ha recibido el bautismo.»

dujera eventualmente a su adoración, así también esperaban que la identificación del demonio con las representaciones más malévolas de las deidades indígenas hiciera que, paulatinamente, que los indios repudiaran al demonio y a sus obras. Ya los *tzitzimime* de Sahagún parecen reunir los peores atributos, tanto de las deidades indígenas como de los demonios cristianos en tal medida que, en palabras de Louise Burkhart, «parecen haber salido directamente de alguna pesadilla de un nahua converso»[50].

Si bien en las primeras etapas estas estrategias, lejos de contradecir las percepciones nahuas, parecen haberlas reforzado, hacia finales del siglo XVI una diferenciación más clara de los seres sobrenaturales bondadosos y malévolos había comenzado a calar. En 1598, por ejemplo, un mestizo llamado Juan Luis se defendió de una acusación inquisitorial, culpando a Gabriel Sánchez Mateo, un indio de Xochimilco, de haberle aconsejado que rezara al demonio. Al ser interrogado, el indio confirmó de buen grado el testimonio de Juan Luis y afirmó que nadie le había enseñado a rezar al demonio y a pedirle ayuda, sino que el deseo de hacerlo «de su corazón nació» después de recordar cómo «los indios antiguos invocaban al demonio para que los ayudase y los ayudaba, y porque viniese el demonio a ayudarle renegó de Dios y de sus santos, porque el demonio huye de ellos, y así se apartó de ellos para que el demonio viniese»[51].

Este testimonio muestra una clara interacción entre un incipiente concepto cristiano y un antiguo recuerdo prehispánico. Gabriel Sánchez Mateo había asimilado el concepto del demonio como enemigo de Dios y de sus santos. Sin embargo, ello no le impedía ver al demonio como a un amigo cuya ayuda podía invocar como solían hacer los indios «antiguos». Era precisamente esta identificación del demonio con los ritos prehispánicos la que los frailes esperaban que persuadiera eventualmente a los indios a rechazar al demonio juntamente con sus antiguas prácticas. Pero, en esa etapa, el desarrollo todavía se hallaba en

50. *Slippery earth*, ps. 55-56.
51. A.G.N., Inq., 147.6, fol. 45r.

aquel terreno intermedio que con tanta destreza describió el dominico Diego Durán sólo unas décadas antes, cuando descubrió a un indio que perseveraba en su «idolatría». «Y así, riñiéndole el mal que había hecho –escribe Durán– me respondió: "Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*"; y como no entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y matáfora, que quiere decir "estar en medio", torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase, de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios, y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio»[52].

La misma opinión puede leerse, de modo más coherente, en la extraordinaria serie de *Coloquios* compuestos en náhuatl en la década de 1560 bajo la dirección de Bernardino de Sahagún. Después de que los franciscanos proclaman la existencia del Dios cristiano y la falsedad y perversión consecuentes de las deidades indígenas, a las que comparaban con los demonios, los sacerdotes indígenas admiten abiertamente al Dios cristiano, pero al mismo tiempo pelean por preservar a sus propias divinidades, las cuales, argumentan, les habían proporcionado con sustento espiritual y material desde tiempo inmemorial[53].

Resulta tentador ver en esta tendencia indígena al «nepantlismo», una prueba de la incompatibilidad de las dos creencias, o bien, como explicó recientemente Louise Burkhart, de la «carencia de un punto medio entre un monismo centrado en el sacrificio, y un dualismo entre la materia y el espíritu centrado en el misterio de la salvación»[54]. Pero esta interpretación quizás peque de una tendencia a basarse demasiado en la suposición contemporánea de que el cristianismo y el paganismo eran alternativas

52. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vols., Ciudad de México 1967, II, p. 3.

53. Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, Miguel León Portilla, Ciudad de México 1986, ps. 146-155.

54. Burkhart, *Slippery earth*, p. 188. Una opinión ampliamente compartida; véase, por ejemplo, Gruzinski, *Man-Gods*, ps. 18, 42, 44 y 50.

que se excluían mutuamente, y entre las cuales los indios debían escoger, permitiendo el paso de la una a la otra en la medida en que las fuerzas del bien y del mal luchaban por sus almas[55]. A nivel práctico, el tipo de cristianismo con que los indios habían de contender no era tanto el cristianismo de los intelectuales y extirpadores, como esa religión «local» que William Christian ha desenterrado tan meticulosamente en la España del siglo XVI y cuyas semejanzas con el mundo mesoamericano eran innumerables.

Como ha mostrado Christian, en Castilla los santos se consideraban patronos residentes de sus comunidades, de modo muy similar a la percepción mesoamericana de las deidades tutelares. Los votos respondían, en su mayoría, a alguna catástrofe natural, y si bien la gente se dirigía a los santos en calidad de defensores de su comunidad, algunos informes indican la creencia de que los santos podían causar daño a las comunidades si éstas no respetaban sus contratos sagrados. Cada pueblo de Castilla tenía su propio calendario de fechas sagradas inscritas en la memoria del pueblo por las catástrofes naturales u otras señales sobrenaturales que se habían convertido en contratos solemnes con los santos. De modo que cada uno sabía que era una responsabilidad colectiva, que retrocedía al pasado y se extendía hacia el futuro, el cumplir con estos contratos sagrados, y que las consecuencias serían tremendas en caso de desliz. De modo que, al igual que en Mesoamérica, la religión del siglo XVI en Castilla era un asunto colectivo que incluía la propiciación de una hueste de seres sobrenaturales que poseían una serie de atributos tanto benévolos como malévolos[56].

Así, la opinión de los extirpadores, y de una proporción desmesurada de pensadores posteriores, de que el cristianismo se asentaba, en su pureza, como un capa de aceite sobre el agua de la magia mesoamericana es profundamente engañosa, pues la religión cristiana se hallaba mezclada con una gran dosis de

55. Farriss, *Maya society*, p. 293.

56. William A. Christian, *Jr*, *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton 1981, ps. 33, 97, 124, 142, 174-177.

magia. En la misma Castilla del siglo XVI, nigromantes, ensalmadores y conjuradores de nubes competían a menudo directamente con los párrocos. Los informes inquisitoriales muestran que muchos de ellos eran también clérigos o religiosos, a veces implicados en prácticas como tratar con langostas, sometiéndolas a juicio y excomunicándolas, o concurriendo con brujos para averiguar quién ahuyentaba a las nubes con mayor éxito[57]. Es cierto que eran presa de una desconfianza general y que a menudo se les acusaba de favorecer la causa de Satanás, pero aún así era indiscutible que la misma Iglesia tuviera su propio arsenal de oraciones y exorcismos ortodoxos y legales que utilizaba en ocasiones similares.

Por lo tanto, es una equivocación considerar que todas las prácticas mágicas estaban fuera de la enseñanza ortodoxa y del culto oficial. En el contexto de un mundo en que la humanidad estaba permanentemente acosada por ejércitos de demonios hostiles, contra los cuales el remedio oficial apropiado era el encantorio (una invocación manual de la cruz o de los nombres de Cristo), las prácticas mágicas no pueden ser consideradas como meras construcciones de la imaginación popular. Como ha explicado Eamon Duffy, la mayoría de ellas «formaban parte integrante de la misma estructura de la liturgia y constituían el centro de atención de algunos de los momentos populares más solemnes y de más accesibilidad», como «las rogativas, la administración del bautismo y las bendiciones de la sal y el agua cada domingo y de las velas durante la Candelaria»[58]. De ahí que existiera una relación simbiótica entre los remedios ortodoxos oficiales y las prácticas aparentemente supersticiosas que se convertirían en los objetos de preocupación y de crítica más comunes entre los sectores educados. El *Malleus Maleficarum*, por ejemplo, reconocía específicamente que muchas prácticas populares, si bien habían caído en manos de «gente indiscreta y supersticiosa», tenían un origen completamente sagrado y legítimo, cuando

57. Ibíd., págs. 29-30.

58. *The stripping of the altars: Traditional religion in England c.1400-c.1580*, New Haven-Londres 1992, p. 279.

las administraban personas piadosas, ya fueran laicas o religiosas. E incluso cuando tales remedios como el agua bendita, la señal de la cruz, las velas benditas, las campanas de la iglesia o las hierbas consagradas fracasaban, el *Malleus* recomendaba la utilización de la magia popular, siempre y cuando no implicara la invocación demoníaca o la transferencia de enfermedades. Las palabras sagradas en torno al cuello, o colocadas junto a los enfermos, o dadas a besar por ellos, constituían una práctica completamente legítima, incluso si el que la utilizaba no comprendía las palabras, pues «es suficiente que dicha persona dirija sus pensamientos a la virtud divina, y que permita que la voluntad divina actúe según lo que, en su misericordia, le parezca conveniente»[59].

Si bien hacia mediados del siglo XVI estas prácticas se habían hecho sospechosas, la línea divisoria entre los remedios «mágicos» y los «ortodoxos» seguía siendo muy tenue. En el México del siglo XVII es interesante observar que justamente aquellos que más desconfiaban de las prácticas mágicas indígenas a menudo obraban bajo suposiciones idénticas a las de aquellos a quienes con tanto celo querían condenar. Jacinto de la Serna, por ejemplo, no tuvo ningún reparo en atribuír los poderes curativos de un indio a un contrato demoníaco, sin embargo, en el mismo párrafo, describe cómo él mismo realizó una práctica similar con su criada india Agustina: «... y viendo que no había remedio... ni había conocimiento del mal para aplicarle alguno casero, yo tenía un pedazo del hueso del santo y venerable Gregorio López..., y con la mayor devoción que pude... en una cucharada de agua le dí a beber un pedacito del hueso...»

La recuperación de Agustina fue, en la opinión de Serna, una prueba evidente de que «el santo Gregorio... hizo dos milagros:

59. *Malleus Maleficarum*, ps. 381-387; Duffy, *Stripping of the altars*, p. 285. Keith Thomas, *Religion and the decline of magic*, Harmondsworth 1978, p. 588. La utilización de los actos sacramentales para tales mundanidades, a menudo considerada por los historiadores como un indicio de la superficialidad de la religión en el medievo tardío, también fue legitimizada por la liturgia. Una excelente y breve discusión sobre la importancia de los actos sacramentales en esta época es la de R.W. Scribner, *Popular culture and popular movements in Germany*, Londres 1987, ps. 1-49.

el uno dar salud a aquella enferma... y el otro [que]... se comenzó a rugir que era hechizo...»[60].

No sólo no existe diferencia alguna entre el rito curativo de Serna y aquéllos practicados por los indios, sino que incluso compiten abiertamente de modo muy similar al concurso del que habla William Christian entre los conjuradores y los párrocos en Castilla[61]. Lo que se buscaba atacar, entonces, no era la utilidad mágica de ciertos objetos. Dicha creencia era aceptada científicamente y derivaba de sistemas de clasificación que en aquella época presuponían la existencia de correspondencias y analogías entre las diferentes partes de la creación. Aún en 1702, por ejemplo, un grupo de médicos en Puebla pidió permiso a la Inquisición para intentar curar la epilepsia mediante el uso de cráneos de hombres ahorcados[62]. En dicho contexto, los ataques a la magia, y en particular a la magia indígena, no surgían del miedo a que ésta fuera supersticiosa o irracional, o incluso indebida, sino, por el contrario, de que era poderosa y eficaz y, por lo tanto, peligrosa. Por decirlo de otro modo, el recurrir a la magia era una práctica aceptada por ambas culturas y se entendía y se implementaba de manera muy similar.

Si ello era cierto de personas como Jacinto de la Serna, lo era aún más de los europeos y africanos medios que gradualmente poblaron el nuevo continente. Las claras diferencias que sin duda observaron los inmigrantes entre el Nuevo Mundo y el que habían dejado atrás los llevaría, sin remedio, a depender de los indios no sólo en lo concerniente al conocimiento físico del entorno, sino también, y con más frecuencia, en lo relativo a las

60. Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. 104, p. 58.

61. Recientemente se ha observado una evolución idéntica tanto en la Cataluña de la Contrarreforma -para ello véase Henry Kamen, *The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter-Reformation*, New Haven-Londres 1993, p. 236- como en la Italia sureña de la Contrarreforma -para ello véase David Gentilcore, *From bishop to witch: The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester-Nueva York 1992, ps. 94-113.

62. A.G.N., Inq., 724.1.

fuerzas espirituales locales que los indios naturalmente comprendían mucho mejor[63]. La implicación recurrente de indios en casos de demonismo sugiere que un gran número de gente optó por preferir el mejor conocimiento que los indios poseían de su mundo y de sus fuerzas espirituales. Pero, de igual forma, el cuidado meticuloso con que los inquisidores se ocupaban de estos casos es un claro indicio de que incluso aquellos que escogían no preferir la magia indígena estaban muy lejos de negarle su realidad y eficacia.

Y este proceso no era unidireccional. Desde el principio los indios juzgaron que la «magia» cristiana era eficaz y su asociación con los sectores dominantes de la sociedad le proporcionaba un carisma del que la magia indígena carecía, por mucha eficacia local que tuviera. Los ritos curativos indígenas pronto incluirían oraciones e invocaciones cristianas, y sabemos que alucinógenos como el peyote y el ololiuhqui adquirieron asociaciones con Cristo, los ángeles, María, el niño Jesús, la Trinidad, san Nicolás y san Pedro[64]. En un ejemplo esclarecedor registrado por Serna, una curandera india llamada Catalina sostenía que el arte de curar no le había sido enseñado por ninguna criatura humana, sino por Dios. Un ángel, decía, se le había aparecido en forma de «mancebo» diciendo: «"No tengas pena Cata: aquí te da Dios esta dádiva porque vives pobre y en mucha miseria, y para que con esta gracia tengas chile y sal; curarás llagas con sólo lamerlas... y si no acudieras a esto, morirás"». Y que tras esto estuvo el mancebo toda la noche crucificándola en una cruz, y clavándole clavos en las manos; y que estando la dicha india clavada en la cruz, el mancebo la enseñó los modos de curar»[65].

---

63. Sobre ello véase Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid 1967, I, p. 49.

64. Sobre la «cristianización» de los ritos curativos de los indios véase, por ejemplo, A.G.N., Inq., 513.31, fol. 110r; 687.2, fols. 14r-277v; 781.54, fols. 609r-644v; 1121.8, fols. 229r-233v. Sobre la asociación de los alucinógenos con los santos etc., véase A.G.N., Inq., 303.19, fols. 78r-80r; 510.23; 510.133; 317.21; 339.34; 356(II).126; 727.9; 746.12; 781.54; 912.72.

65. *Manual de ministros*, p. 165.

A pesar de los temores generalizados de que tales ejemplos constituían más pruebas de los pérfidos medios de Satanás para mantener a los indios bajo su poder, no existe indicio aquí de una idolatría persistente o de algún tipo de oposición a la fe cristiana. Tales ejemplos más bien muestran el proceso mediante el que los indios recomponían su cosmos según la nueva configuración cristiana; un proceso que conllevaba un cambio paulatino del «nepantlismo», señalado por Durán, hacia una devoción menos sincrética a los santos cristianos.

Era inevitable que en esta incipiente forma de cristianismo varios de los frailes, ermitaños y ascetas cristianos adoptaran rasgos antes asociados con los chamanes y semidioses indígenas; como los *naguales*, quienes antes de la conquista habían llevado una vida de sacrificio, ayuno y abstinencia sexual. Con la introducción del cristianismo, varios *naguales* entraron en conflicto unos con otros y se les obligó, poco a poco, a adoptar actitudes defensivas y destructivas que sólo condujeron a estimular su asociación con los poderes demoníacos[66].

El vacío que dejaron los chamanes indígenas lo rellenaron suficientemente los numerosos ermitaños, ascetas y «venerables», que comenzaron a poblar la literatura hagiográfica de la Nueva España a partir de finales del siglo XVI[67]. Que el prestigio de estos hombres dependiera de su poder como curanderos milagrosos, o que hombres y mujeres los buscaran del mismo modo que antes habían acudido a los altares o a los curanderos autóctonos, a menudo es visto como evidencia de las limitaciones de

66. Sobre ello véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Ciudad de México 1963, ps. 98-103.

67. Entre los trabajos más representativos se encuentran los del dominico Francisco de Burgoa, *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos*, Ciudad de México 1670; el agustino Matías de Escobar, *Americana Thebaida, Vitas Patrum de los religiosos ermitaños de N.P San Agustín*, Ciudad de México ²1924, y el jesuita Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre las gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid 1645. Sobre los franciscanos, existe un manuscrito interesante, recopilado por encargo del obispo Juan de Palafox, que ofrece detalles de las vidas de quince frailes venerables en las primeras tres décadas del siglo XVII; "Informaciones de quince religiosos venerables de esta provincia de San Diego de México..." Archivio Generale dei Frati Minore, Roma, MS. T. 10.

la iniciativa misionera, o incluso del carácter no cristiano del catolicismo hispanoamericano[68]. Sin embargo, el cristianismo de esta época no es menos genuino que el de los primeros años del medievo, en los que se presenció el desarrollo del culto a los santos, al que tanto contribuyó san Gregorio de Tours[69]. Fue en este mundo crepuscular, aparentemente sincrético, donde los indios se encontraron cara a cara con un poder trascendente, gracias al cual las duras realidades de la existencia ya no dominaban sus vidas, y el sufrimiento y la desgracia humanos podían encontrar un remedio. En efecto, fue precisamente en este mundo que podría parecer mitológico–un mundo de culto a los santos y sus reliquias y milagros– que se consiguió, con mayor eficacia, la fusión vital del cristianismo con la tradición mesoamericana. Pues, para unas gentes sin una tradición de literatura escrita o filosófica, hubiera resultado muy difícil asimilar las distinciones metafísicas de la doctrina cristiana, o los matices del escolasticismo medieval. Pero al presentar la nueva religión a los indios de manera visible, mediante las vidas y el ejemplo de unos hombres aparentemente dotados de poderes sobrenaturales, ésta se volvió mucho más accesible. El proceso de conversión en la Nueva

68. Jean Delumeau ha debatido vigorosamente esta misma opinión en el caso del catolicismo europeo pretridentino en su *Catholicism between Luther and Voltaire: A new view of the counter-reformation*, Londres 1977, passim. En el caso de México e Italia, Serge Gruzinski y Jean-Michel Sallmann retoman el argumento de Delumeau en «Une source d'ethnohistoire: Les vies de 'venerables' dans l'Italie méridionale et le Mexique baroques», *Mélanges de l'école française de Rome*, 88.2 (1976), ps. 789-822.

69. Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Londres 1981, ps. 106-27. Sobre la rivalidad entre santos y curanderos a finales de la Edad Antigua tardía, véase su "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages", en su libro *Religion and society in the age of St Augustine*, Londres 1972, ps. 129-130. Véase también Valerie Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, ps. 64 y 248, y Alexander Murray, "Missionaries and Magic in Dark-Age Europe", *Past and present* 136 (agosto 1992), ps. 188-90. Es fascinante observar que los principales escritos hagiográficos de san Gregorio de Tours (los cuatro libros sobre los milagros de S. Martín, la Vida de los Padres, el libro de los milagros de S. Julián de Brioude y los libros de la Gloria de los Santos Mártires y la Gloria de los Confesores) muestran un espíritu extraordinariamente similar al de los escritos hagiográficos iberoamericanos tales como *Americana Thebaida*, de Matías de Escobar, o *Palestra Historial*, de Francisco de Burgoa.

España se llevó a cabo no tanto mediante la enseñanza de una nueva doctrina, como de la manifestación de un nuevo poder. Así como durante los primeros tiempos del medievo europeo los monjes benedictinos y los ermitaños habían sido los apóstoles de la nueva fe entre los paganos de Europa, así también los frailes ascetas y «venerables» se convirtieron en los principales vehículos de la cultura cristiana entre los indios de Mesoamérica[70].

El proceso no fue tanto de asimilación o de aculturación, sino más bien de contradicción y contraste. Los frailes impresionaron a los indios porque representaban un estilo de vida y una escala de valores que contradecían casi todo lo que habían conocido hasta entonces. Pero ese contraste no era entre «civilización» y «barbarismo»; pues en el nivel práctico de la predicación y la catequesis la religión cristiana no intentaba imponer una misión civilizadora o infundir algún tipo de esperanza en vistas al bienestar material o al progreso social. Su mensaje se centraba principalmente en el juicio divino y la salvación, y buscaba expresarse mediante la distinción escatológica existente entre el mundo actual y el venidero. A causa del pecado original, la raza humana estaba dominada por los poderes del mal y se estaba hundiendo, cada vez más, bajo el peso de su propia culpa. La humanidad sólo podía librarse de este naufragio mediante la cruz y la gracia del redentor crucificado.

Ésta era la austera doctrina que presentaban con gran convicción los primeros frailes franciscanos, embebidos como estaban del espíritu de Colette de Corbie y de Bernardino de Siena, quienes, recordando a Joaquín de Flora, habían identificado a san Francisco con el ángel del Apocalipsis que abriría las puertas a la sexta era, inaugurando así la edad del Espíritu Santo[71]. Pero

---

70. Para el mismo proceso durante el medievo europeo, véase la relación, extraordinariamente perceptiva, de Christopher Dawson en sus Gifford Lectures de 1948-1949, publicadas como *Religion and the rise of western culture,* Londres 1950, ps. 32-43. Sería difícil exagerar mi deuda con estas páginas para lo que sigue.

71. Georges Baudot, *Utopía e historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana 1520-1569,* Madrid 1983, ps. 82-92. Sobre el joaquinismo véase Marjorie Reeves, *The influence of prophecy in the late middle ages: A study of joachimism,* Oxford 1969.

dicha doctrina llegó con singular fuerza al mundo en decadencia de la civilización mesoamericana, un mundo en el que la pobreza y la explotación, las enfermedades y la muerte se habían convertido en hechos ineludibles de la vida cotidiana. Pues si bien el mundo se desmoronaba visiblemente, el milenio se creía también inminente. Era natural que los indios trasladaran sus esperanzas al otro mundo.

Por consiguiente, el intenso ascetismo del cristianismo indígena en Mesoamérica no debe explicarse como una mera imposición del estilo de vida franciscano, pues en un nivel mucho más profundo respondía a una necesidad psicológica tan urgente como natural. Es más, su marcado énfasis en el más allá difería por completo de lo que podríamos asociar con la tendencia en su forma piadosa moderna, con sus connotaciones individualistas, subjetivas e idealistas. Nada podría estar más lejos del más allá del cristianismo mesoamericano, que era colectivo, objetivo y realista. Si bien el mundo al que aspiraba, estaba fuera de la historia y del tiempo, constituía, no obstante, la meta esencial hacía la cual se dirigían tanto la historia como el tiempo. Más aún, la Iglesia reclamaba su posesión y experiencia de comunión colectiva con el mundo eterno en los misterios sagrados. Así como el mundo mesoamericano había hallado su centro en el orden ritual del sacrificio, en cuya órbita giraba la vida entera de la comunidad, la liturgia cristiana ocupaba ahora un puesto parecido. Y así como en los primeros tiempos del medievo europeo el empobrecimiento de la cultura material no impidió una gran creatividad en el campo de la liturgia, así también en la Nueva España de los siglos XVI y XVII las formas artísticas indígenas se pusieron espontáneamente al servicio de la liturgia cristiana con un espíritu genuinamente cristiano.

Por mucho que se perdiera y por muy oscuro que se presentara el futuro de la sociedad mesoamericana, la liturgia cristiana acabó por aportar un nuevo principio de unidad, además de venir a constituir el medio mediante el que el pensamiento indígena podía adaptarse a una nueva concepción de la vida y a un nuevo concepto de la historia. Pues si bien la nueva liturgia vino a tener la misma importancia esencial que tenían los sacrifi-

cios rituales para el mundo mesoamericano, su contenido espiritual era muy distinto. Mientras que el orden ritual mesoamericano se percibía como el patrón del orden cósmico y sus principales misterios eran los misterios de la naturaleza misma, manifestados y representados en el acto dramático del mito y del sacrificio, los misterios cristianos, en contraste, giraban esencialmente en torno al misterio de la vida eterna, y si bien en la liturgia estaban adaptados a los ciclos de la naturaleza, su tema esencial era la redención de la humanidad hecha posible mediante la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Además, dado que todos estos artículos de la fe cristiana estaban inscritos en la historia, el misterio cristiano era también un misterio histórico. A diferencia de los mitos de la naturaleza, que constituían la base del orden ritual mesoamericano, el misterio cristiano tenía su base en una historia sagrada, y la misma liturgia cristiana vino a convertirse en un ciclo histórico en que podía observarse el progreso de la humanidad desde la creación hasta la redención.

Es en este ambiente de espiritualidad ascética y de expresión litúrgica colectiva, donde mejor se puede apreciar lo que un tanto engañosamente ha venido a conocerse como la «conquista espiritual». Lo que constatamos no es tanto la imposición de un nuevo estilo de vida, como la manifestación de una nueva fuerza espiritual que para los indios acabó siendo prácticamente ineludible. A pesar de las múltiples semejanzas entre el culto a los santos y la propiciación de las antiguas deidades tutelares en el sacrificio, en la práctica, el culto a los santos se hizo inseparable de la liturgia cristiana, y la conmemoración de las fiestas de los santos aportó un factor de identidad colectiva y de continuidad social, mediante el que cada comunidad y cada poblado halló a su representante y patrono litúrgico. Es más, los indios terminaron por apreciar esta participación litúrgica en los misterios de la salvación con un realismo arrollador. No sería exagerado sugerir que, para los indios, la liturgia cristiana se había convertido en el único contexto que permitía explicar la interrupción del antiguo orden ritual, elevándolo a un plano donde la eternidad había invadido el mundo temporal y la creación había vuelto a la fuente espiritual que la sustentaba.

Lámina 14. Pila bautismal que incorpora varios motivos artísticos indígenas.

Lámina 15 (página siguiente). Imagen de la resurrección impregnada del simbolismo indígena.

En medio de este proceso de «transfusión», la desconfianza creciente hacia las culturas indígenas y la tendencia a demonizar el pasado americano, que hemos detectado desde mediados del siglo XVI, fueron doblemente trágicas. Fue, en gran medida, la sensación de desengaño que derivaba de esta tendencia (y sobre todo de las prohibiciones consiguientes de ordenar a un clero indígena), la que condujo a los reiterados esfuerzos de los indios por apropiarse el ritual cristiano e incorporarlo a sus prácticas litúrgicas autóctonas. Esas prácticas eran particularmente evidentes en aquellas zonas donde los curas cristianos eran escasos o indolentes. Es sabido que, las más de las veces, cuando un cura no comparecía en un día festivo, un indio se ofrecía de inmediato para celebrar una «misa seca», como vino a llamarse la variante de la misa en la que se omitía la consagración[72]. La creciente crítica de estas prácticas por «abusivas» y «peligrosas», desde los tiempos del primer concilio provincial en 1555, provocó asociarlas con la idolatría y el demonismo. Sin embargo, a pesar de los primeros malentendidos que hemos señalado, los cuales condujeron a la irónica colaboración de varios indios en el proceso de su demonización, el demonio que vino a dominar la mitología indígena a mediados del siglo XVII tenía muy poco que ver con el demonio que los teólogos e inquisidores consideraban, cada vez más, el centro de la idolatría. Los numerosos testimonios inquisitoriales que asociaban la práctica de los pactos demoníacos con los rituales indígenas clandestinos no encuentran equivalencia alguna en la masa de testimonios autóctonos que se conocen. En efecto, la aparente inconsistencia de casos en los que indios primero se autoacusaban de idolatría y luego negaban haber establecido jamás un pacto con el demonio, o estar en posesión de un contrato escrito, era tan común que vino a ser considerado, específicamente, como un problema teológico serio a finales del siglo XVII[73]. En aquellos raros casos en que las cortes inquisitoriales convocaban a indios para interrogarlos, éstos

72. Constantino Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid 1951, ps. 34-36.

73. Véase Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, *Luz y método de confesar idólatras*, 2 vols., Puebla 1692, II, ps. 3-7.

no dejaban de expresar consternación y perplejidad ante la suposición general de que sus poderes, aparentemente extraordinarios, derivaban de un pacto demoníaco.

Tal fue el caso del indio Antonio de la Cruz, quien, al ser interrogado en 1691 sobre la supuesta posesión demoníaca de un grupo de mujeres, declaró que conocía la causa de las posesiones, y les aseguró a los inquisidores que podía «curar» a las víctimas. Sin embargo, negó frenéticamente que su conocimiento derivara de un pacto con el demonio. Al contrario, le había sido revelado directamente por Dios, mediante «ciencia infusa». Era la bruja responsable del maleficio la que había establecido un pacto con Satanás, al que adoraba en forma de cabra. De modo que todos los remedios resultarían ineficaces hasta que no se anulara el pacto, y ello sólo se produciría si las demoníacas hacían tres actos de contrición y luego decían la *Salve Regina* tres veces con devoción a la Santísima Virgen[74].

No hay huella de la más mínima mezcla sincrética o de ningún vestigio prehispánico en el diagnóstico de Antonio de la Cruz. No sólo veía en el demonio a un enemigo, sino que también lo consideraba inferior y subordinado a Dios, ya que la ciencia infusa divinamente sería suficiente para provocar su derrota. Además, la «cura» que propuso para disolver el pacto demoníaco estaba en conformidad con la opinión tradicional cristiana de que un arma esencial contra el demonio era el arrepentimiento, un alejamiento consciente del pecado, lo quenecesariamente implicaba los actos de contrición que Antonio había recomendado. Más aún, dado que se consideraba a la Virgen María como la aliada más poderosa del cristiano en su lucha contra Satanás[75], la recomendación de Antonio de decir la *Salve*, mucho más que un mero artificio para obtener el favor de los inquisidores, era una práctica piadosa conforme a la ortodoxia cristiana tradicional.

---

74. A.G.N., Inq., 527.9, fols. 569r-569v.

75. Sobre ello véase Maximilian Rudwin, *The devil in legend and literature*, La Salle, I11., 1959, ps. 178-179. Sobre el crecimiento del marianismo en el medievo véase Rosalind y Christopher Brooke, *Popular religion in the Middle Ages*, Londres 1984, ps. 31-34.

Este ejemplo podría haberse transpuesto, prácticamente intacto, a la Europa católica contemporánea. Su ortodoxia es probablemente mucho más representativa de la religión indígena como se había desarrollado hacia mediados del siglo XVII que los ejemplos más sincréticos de las zonas periféricas y remotas, las cuales nos han llegado de forma más detallada precisamente a causa de su heterodoxia. Si por ese entonces los indios aún recordaban algo de su antiguo orden prehispánico, era en calidad de fragmentos aislados, carentes de unidad y externos a la corriente principal del sistema religioso. A diferencia de las opiniones de algunos curas y extirpadores aislados, que veían en esos residuos la prueba de un mimetismo satánico ubicuo, los indios, y de hecho la totalidad de la población, parecen haberlas considerado expresiones culturales que encajaban perfectamente en la cultura cristiana.

Ello no significa, claro está, que el demonio no constituyera un elemento esencial en el cristianismo indígena. Como ha observado Serge Gruzinski, más de la mitad de las visiones que afligían a los indios durante el período colonial parecen haber sido de naturaleza demoníaca, siendo la de Satanás la más frecuente, seguida después por las de monstruos demoníacos, el infierno y los condenados, en este orden[76]. Pero sería un error interpretar tales desarrollos como meras expresiones del proceso de demonización, pues no existía gran diferencia entre estas visiones y las que padecían los europeos contemporáneos o, de hecho, la mayoría de los cristianos de la época.

Por muy aterradora que fuera, esta imagen del demonio no incluía nada que pudiera utilizarse en contra de las culturas indígenas. Su carácter colectivo y profundamente litúrgico proporcionaba antiquísimas y comprobadas defensas contra los ataques demoníacos. Con frecuencia, incluso, se asociaba a los indios con seres más bien celestiales que demoníacos; como sabemos, por ejemplo, a partir de la vida del carismático lego Juan Pobre, quien, según se cuenta, fue asistido en la década de 1620 por

76. *Le filet déchiré*, ps. 465-468.

ángeles que se le aparecieron en forma de indios para la recolección de limosnas y comida para su convento[77]. En otras palabras, el demonio indígena no era el de José de Acosta y los demonólogos de la época, sino más bien, el demonio más maleable de las hagiografías y exempa del medioevo, cuyo mayor exponente en el Nuevo Mundo había sido fray Bartolomé de las Casas.

Frente a la evidencia evocada, no es de sorprender que fueran muy pocos los movimientos de resistencia indígena, por muy agresiva o incluso antiespañola que fuera su intención, que adoptaran a la vez una actitud anticristiana. Por regla general, las rebeliones o los movimientos que iban en contra del *statu quo* se esforzaban más por recalcar que por negar su identidad cristiana. El grupo de fiscales[78] indígenas que se erigieron, de manera independiente, en un sacerdocio católico a fin de rendirle homenaje a su propia imagen milagrosa de la Virgen durante la revuelta Tzeltal en Chiapas, en 1712, fue un eco distante de una actitud ya patente un siglo antes en Yucatán cuando en 1610 dos indios mayas se habían proclamado respectivamente papa y obispo, ofreciendo misas, administrando los sacramentos y ordenando a su propio clero indígena para que los asistiera[79]. Ya bien entrado el siglo XVIII tales movimientos indigenistas se hicieron más numerosos y virulentos, a menudo adoptando actitudes que, a primera vista, parecían estar impregnadas de un sentimiento anticristiano. Por ejemplo, en los años 1760 un grupo de indios en posesión de un arsenal de machetes, cuchillos y pistolas en la sierra de Puebla estaba aparentemente convencido de que el Dios de los españoles era el diablo, y los curas católicos, demonios, e incluso, de que la Virgen de Guadalupe había perdido sus poderes[80]. Y sólo algunas décadas más tarde, se halló a un grupo de indios en las montañas que rodean la Ciudad de México resistiendo a la Iglesia y peleando con los curas, inte-

77. Gruzinski y Sallmann, *Une source d'ethnohistoire*, p. 796.

78. Fiscal era un «mayordomo» de la iglesia, el más alto oficial eclesiástico indígena del distrito.

79. Farriss, *Maya society*, p. 318.

80. A.G.N., Ramo Criminal, 308, fols. 1r-92v.

rrumpiendo sus sermones e impidiendo que administraran los sacramentos[81]. Había en estos movimientos indicios de una esperanza milenaria, pues ansiaban el momento en que los españoles les pagaran tributo y los sirvieran. Aún más alarmante fue que en sus ataques contra la Iglesia y sus curas, e incluso contra imágenes tan populares como la Virgen de Guadalupe, parecían haber abandonado aquellos esfuerzos de los antiguos movimientos de resistencia indígena por recalcar su identidad cristiana.

El ejemplo más detallado e ilustrativo de esta tendencia lo provee el caso de Antonio Pérez Pastor, quien llamó la atención de la Inquisición en 1761, cuando el párroco Domingo de la Mota descubrió a más de un centenar de indios implicados en «prácticas idólatras»; de los cuales arrestó a sesenta y cuatro sólo en Chimalhuacán donde Antonio Pérez se había proclamado a sí mismo sumo sacerdote. Entre los acusados se encontraba la mestiza Luisa de Carrillo. Ésta confesó haber ido a visitar a Pérez, que tenía fama de curandero, porque estaba a punto de dar a luz. Según parece, Pérez le aconsejó que no bautizara al niño en la iglesia, sino que se lo entregara a los indios. Habiendo consentido en ello, Luisa recibió una paga de maíz, y Pérez le dio la «comunión» tres veces, con tres semillas de maíz cada vez. Más tarde, el marido de Luisa explicó que los indios habían bautizado al bebé en una ceremonia en que se le había ofrecido la sangre de una paloma «a la Santísima Trinidad», en lugar del crisma y el aceite bendito[82].

Fue precisamente durante esta ceremonia que Mota los había descubierto, y lo que más le había sorprendido, fue el descubrimiento de que el objeto principal de su devoción era una figurilla «de madera con figura de mujer... sentada en una silla, cubiertos los hombros con un pañuelo... sirviendo de naguas una palia de altar amarilla bordada en ella el santísimo nombre de Jesús, con un sombrero de petate plateado y un bastoncillo de madera, a quien nombraban Nuestra Señora o la Virgen de la

81. A.G.N., Ramo Bienes Nacionales, 976.39.
82. A.G.N., Inq., 1000.21, fol. 294v..

Azucena, de la Palma y Oliva, y la tenían por aparecida milagrosa y traída por ellos del purgatorio.»

El «ídolo», al que rezaban los indios de rodillas y que, como explicara Mota, había sido colocado en un altar con flores y velas, no era una imagen verdadera de Nuestra Señora «por tener pechos monstruosos descubiertos y porque el rostro parecía más de hombre que de mujer». Cuando Antonio de Medina, enviado especial del arzobispo, examinó la figurilla, descubrió que contenía: «en lo interior del casco de la cabeza, un corazón de paloma; y dentro del vientre, en una vinagera, sangre menstrua de doncella, una mazorquita... una poca de palma y otras hierbas...»[83].

Es fácil imaginarse la consternación de Mota y sus asistentes al enfrentarse a tal evidencia, sobre todo cuando algunos testimonios posteriores revelaron que Antonio Pérez estaba implicado en una campaña para denigrar a la Iglesia y a sus ministros. Cuando oía confesiones, convencía a sus penitentes de que «estaban pobres porque entraban a la iglesia, que era el infierno; que los sacerdotes eran los demonios, y que el dios de los cristianos era falso». Se mofaba de las efigies y pinturas de las iglesias e insistía en que eran sólo obra de manos humanas, y que los indios «harían mejor en encomendarse a los borrachos que a los santos», y parecía estar particularmente ansioso por envilecer los sacramentos de la eucaristía, estimulando a sus seguidores a que no creyeran en ella y azotando a aquellos indios que rehusaban creer en su Dios, «que no era otro que la Virgen a la que adoraban»[84].

La abierta beligerancia de Pérez en contra de los poderes establecidos no tiene precedentes y contrasta marcadamente con los casos anteriores de heterodoxia. Por ejemplo, los sacrificios de Mateo Pérez en Oaxaca, registrados casi un siglo antes y analizados más arriba, no ofrecen el menor grado de comparación con la oposición militante de Antonio Pérez a la Iglesia establecida.

---

83. A.G.N., Inq., 1000.21, fols. 295v-296r.
84. A.G.N., Inq., 1000.21, fols. 292r-293v.

De hecho, Mateo Pérez sólo podía concebirse como un buen cristiano que cumplía devotamente con sus obligaciones en la Iglesia y que daba buen ejemplo a sus semejantes. Por esto, es aún más irónico que el caso mucho más agresivo de Antonio Pérez en Chimalhuacán fuera resultado de un nivel más alto de aculturación y comprensión de los principios del cristianismo. Pues, mientras que en Oaxaca, Mateo Pérez todavía ocupaba en gran medida la posición de *nepantla*, donde santos y demonios adoptaban atributos y funciones de antiguas deidades tutelares en lo que era esencialmente un panteón politeísta, en Chimalhuacán Antonio Pérez Pastor era claramente monoteísta. Por consiguiente, su agresivo anticlericalismo derivaba mucho más de la aculturación cristiana que no la devoción piadosa de Mateo Pérez a la Iglesia y al culto locales. En ningún lugar es este contraste tan evidente como en las respectivas actitudes de esos dos hombres hacia el demonio. Por un lado, Mateo Pérez en Oaxaca no parece tener una noción clara de la idea cristiana del demonio; como hemos visto, su demonio se asemejaba más a las antiguas deidades tutelares, las cuales no eran ni enteramente buenas ni enteramente malas, pero que, no obstante, habían de ser propiciadas a fin de evitar posibles calamidades. Por otro lado, Antonio Pérez Pastor en Chimalhuacán parece haber tenido un concepto tan claro del demonio cristiano como el que tenía del monoteísmo. En efecto, su utilización del concepto del demonio contra la Iglesia establecida es idéntica a la que habían empleado los extirpadores de la idolatría contra los indios. Antonio Pérez Pastor y sus discípulos estaban demonizando a la iglesia establecida y a sus ministros de un modo muy similar al que utilizaran los extirpadores para demonizar a los indios.

De ahí que sea un error dilucidar en este y otros movimientos similares, expresiones de un carácter anticristiano generalizado entre los indios. Lo que se está atacando aquí no es la religión cristiana sino la Iglesia establecida. Si la Iglesia significaba el mal y el «infierno», no era porque fuera cristiana, sino porque parecía sancionar un sistema que, según los indios, contradecía los principios básicos del evangelio. De modo similar, si los curas

eran «demonios», no era porque fueran cristianos, sino porque eran malos cristianos. De hecho, fue precisamente en el mensaje cristiano que los indios encontraron los medios más eficaces para expresar su sufrimiento y restaurar el equilibrio. Antonio Pérez decía misa, oía confesiones, administraba el bautismo y la eucaristía, celebraba matrimonios e insistía en que se venerara al verdadero Dios y no al dios de los curas, que había venido a representar un apetito colosal de dinero y comida.

Lo que los indios atacaban no era el cristianismo, y ni siquiera la Iglesia católica tal y como habían aprendido a conocerla mediante la evangelización colectiva y litúrgica de los frailes mendicantes, sino la conducta cada vez más apática y opresiva del clero secular y la jerarquía oficial. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el conflicto entre las formas piadosas oficiales y las extraoficiales se agudizaría en extremo a causa de las políticas de los nuevos ministros borbones, los cuales dirigían ataques sistemáticos a las expresiones colectivas de piedad religiosa. Siendo utilitaristas y «dirigistas» en su filosofía política, dichos ministros consideraban que el ascetismo era de mal gusto y que la piedad colectiva era antieconómica, porque estimulaba una liturgia suntuosa y elaborada. En su lugar favorecían a clérigos de inspiración jansenista, que preferían el estudio de los padres de la Iglesia y las Sagradas Escrituras al escolasticismo, y recalcaban el conciliarismo de las jerarquías nacionales contra las teorías del derecho canónico y de la soberanía papal[85]. A la vez, buscaban reafirmar la insistencia del concilio de Trento en la importancia de la autoridad episcopal, y el papel central del clero parroquial, de modo que entraban inevitablemente en conflicto con las devociones colectivas populares, que habían ocupado un lugar tan importante en la empresa misionaria mendicante, como el que ahora ocupaban en la religiosidad e identidad colectiva indígenas[86].

---

85. Owen Chadwick, *The Popes and european revolutions*, Oxford 1981, ps. 392-439. El jansenismo español es el tema de los estudios de Joll Saugnieux, *Le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle*, Oviedo 1975, y *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Lyon 1976.

Por consiguiente, los movimientos de resistencia indígena a finales del siglo XVIII no representan un enfrentamiento entre el cristianismo y el resurgimiento de un paganismo autóctono y sincrético, sino más bien un choque entre dos formas opuestas de cultura cristiana. Por un lado, estaba la cultura oficial, que rememoraba la exaltación tridentina del clero secular a expensas de las órdenes regulares y ansiaba una piedad sencilla que favoreciera las buenas obras, a expensas de la retórica y el misticismo barrocos. Por el otro, estaba la cultura tradicional de los indios y los mendicantes, que rememoraba los ideales medievales de piedad colectiva y litúrgica y ansiaba un reino milenario en el que los indios dictaran su propio destino. No fue accidental que mientras Antonio Pérez condenaba y envilecía a los curas seculares, también honraba la memoria de los dos frailes mendicantes, un dominico y un franciscano, que le habían enseñado el arte de curar y ayudado a localizar las imágenes que se habían convertido en el centro de su devoción[87]. La relación del mismo Pérez de sus primeros años de curandero nos lleva de inmediato a aquel mundo de ermitaños y ascetas que pueblan las hagiografías del siglo XVII. En un pasaje, Pérez recuerda cómo el dominico le enseñó a curar: «mandándole que usara del agua del vestido que es la lama, huevos, jabón, leche, aceite de comer, hierba buena, cáscaras de tomate según las especies de enfermedades; para todas las cuales, hasta para el dolor de muelas, le enseñó medicamentos... Que en todas estas curaciones rezaba el Credo como lo enseña la Santa Iglesia; y en efecto, habiéndoselo preguntado, lo dijo bien. Y que también añadía estas palabras: "En el nombre

86. El mejor estudio conciso de este movimiento en México es el de D.A. Brading, «Tridentine catholicism and enlightened despotism in bourbon Mexico», «*Journal of Latin American Studies*» 15 (1983), ps. 1-21, el cual incluye un gran cita de un documento notablemente ilustrativo en que unos *mayordomos* indios se quejan con su obispo acerca del ataque oficial contra las fiestas y procesiones.

87. Esta información se encuentra en el Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de México, 1696. Aquí me baso en la transcripción de Serge Gruzinski en *Man-gods*, ps. 105-107; traducción española, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, INAH, (Ciudad de México 1988), ps. 127-128. He aprovechado la meticulosa, si bien algo especulativa, reconstrucción que hace Gruzinski del caso.

de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Amén", poniendo primero su confianza en Dios y después en las hierbas. Que cuando iba sanando, el enfermo rezaba el acto de contrición y que todo lo ejecutaba porque se lo dijo el padre dominico, a quien desde entonces no ha visto más»[88].

Si tales ejemplos pueden considerarse pruebas del fracaso evidente de los extirpadores, indican, no con menor claridad, el éxito del método mendicante de evangelización. Pues a pesar de su profundo sentimiento de identidad indígena y local, no hay nada en la actitud de Antonio Pérez que no pueda entenderse en función de una cultura cristiana. En efecto, movimientos similares no eran desconocidos en España misma, donde, como ha mostrado William Christian, varias leyendas sobre el retorno de algunas imágenes a los campos reflejaban un sentimiento de liberación del control parroquial, y pueden ser consideradas como expresiones de resistencia de la religión local a las apelaciones crecientes de la Iglesia, o sencillamente como afirmaciones de una «otredad» campesina o rural[89].

De forma más reveladora, el caso de Antonio Pérez indica un método de evangelización que permitió la asimilación paulatina de una religiosidad colectiva y litúrgica que conseguiría crear una cultura genuinamente cristiana sin violentar las costumbres y tradiciones del lugar. La manera poco sistemática y paulatina en que los indios aceptaron y apropiaron la nueva religión, les dejaba la libertad suficiente, en caso de necesidad, de oponerse con éxito a las manifestaciones oficiales del cristianismo desde un punto de vista esencialmente cristiano. Para decirlo de otro modo, cuando Antonio Pérez se vio confrontado con los ataques de una vertiente oficial del cristianismo, fue capaz de responder con una herejía genuina.

Desde un punto de vista más teológico, esto significaba que la tendencia a separar la naturaleza y la gracia y a demonizar las tradiciones culturales foráneas, no parece haber penetrado a los niveles de la catequesis práctica y de la religiosidad colectiva. El

88. Ibíd.
89. *Local religion in sixteenth-century Spain*, p. 91

demonio que observamos aquí es todavía, en gran medida, el demonio medieval de las hagiografías y exempla; un demonio que, a pesar de ser el gran antagonista cósmico de Dios, seguía estando completamente subordinado a él, y era incluso susceptible de ser manipulado por medios naturales.

Mapa de México Central

3

El hampa

El mejor tipo de tierra para que germine la superstición es una sociedad en la que las fortunas de los hombres parecen no tener relación alguna con sus méritos y sus esfuerzos.
Gilbert Murray, *Five stages of greek religion*, p. 164

La evidencia que hemos aportado en los últimos capítulos muestra una aparente incongruencia en la imagen del demonio en la Nueva España. Por un lado, está la tendencia filosófica y teológica de separar la naturaleza y la gracia y, consecuentemente, de recalcar la importancia de los poderes del demonio sobre hombres y mujeres. Por otro lado, está la tendencia evangelizadora y catequista de preservar un concepto más medieval, en que la liturgia y un sistema moral aún en gran parte inspirado en los siete pecados capitales limitaban las posibilidades del demonio. Como hemos visto, la manera en que prácticas mágicas eran utilizadas por quienes más cerca estaban de las necesidades religiosas de los indios no sugiere ningún miedo a la intervención diabólica, ni ninguna obsesión por la idolatría, del tipo que hemos advertido en la mayoría de teólogos e intelectuales posteriores a Acosta. Y esto parece haber sido el caso entre los indios, hasta bien entrado el siglo XVIII.

Al dirigir nuestra atención a otros sectores de la población y sobre todo al del creciente y mal definido grupo de mestizos, mulatos y *castas*[1], la existencia de una obra mestiza clásica sobre el pasado mesoamericano y la conquista española provee un buen punto de partida. Pues si en algo difiere la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl de la mayoría de las interpretaciones criollas y peninsulares del pasado americano es justamente en su deliberada omisión de cualquier referencia al demonio y a su posible influencia sobre la idolatría indígena. Al igual que su gran homólogo peruano, el inca Garcilaso de la Vega, Ixtlilxóchitl interpretó el pasado americano como un período ilustrado que hallaba su inspiración en los principios básicos del derecho natural. Es cierto que su visión no es ni remotamente equiparable con la reconstrucción mítica que hiciera Garcilaso del mundo inca, como una utopía de paganos ilustrados; un mito tan poderoso que logró incluso cautivar el ingenio racionalista de Voltaire en pleno siglo XVIII[2]. No obstante, Ixtlilxóchitl coincide plenamente con Garcilaso en su creencia de que los indios habían descubierto al verdadero y único Dios mucho antes de que llegaran los españoles. Si bien su obra no tiene la seguridad de la del inca, quien opinaba que el conocimiento que tenían los indios de Dios se debía a la luz natural de la razón, Ixtlilxóchitl afirma, sin embargo, que los mesoamericanos habían aprendido los principios básicos de la moral por boca de Quetzalcóatl-Huemac. Es por ello que sitúa su hipotética «misión» en el siglo I; clara insinuación de que Quetzalcóatl pudo muy bien haber sido santo Tomás el apóstol[3].

---

1. «Casta» era el término genérico que se utilizaba para designar a los diversos grupos que resultaban de una mezcla racial. Sobre las complejidades de este proceso, véase Magnus Mörner, *Race mixture in the history of Latin America,* Boston 1967. En el caso de la Nueva España, el mejor estudio es el de Jonathan Israel, *Race class and politics in colonial Mexico 1610-1670,* Oxford 1975.

2. La descripción que hace Voltaire de El Dorado en *Cándido* está basada en su lectura de Garcilaso; véase la introducción de John Butt en Voltaire, *Candide,* Londres 1946.

3. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas,* 2 vols., E. O'Gorman, Ciudad de México 1975, I, p. 204.

Dicha insinuación lleva implícita la necesidad que veía Ixtlilxóchitl de legitimar el pasado indígena en un contexto en que el mundo natural era irredimible sin el cristianismo. Pero la sutileza de la insinuación también resalta su intención de restablecer la importancia del mundo mesoamericano según sus propios valores. Así, la interpretación que hace Ixtlilxóchitl de la historia mesoamericana hasta la víspera de la conquista evoca a Las Casas y culmina con una representación mítica de Nezahualcóyotl, el rey de Texcoco, a quien nuestro autor celebra como «uno de los hombres más sabios del mundo», que reunió a todos los «filósofos y sabios de su tiempo» y que, mediante sus estudios y meditaciones sobre los «misterios divinos», había llegado al conocimiento del único y verdadero Dios y de la existencia del cielo y del infierno.

Si bien Ixtlilxóchitl no pudo negar la práctica generalizada del sacrificio humano –y por ello se vio incapaz de unirse a la afirmación de Garcilaso de que los Incas habían suprimido tales prácticas, juntamente con la superstición, la idolatría y el canibalismo–, insistió, no obstante, en que los reyes de Texcoco habían llegado a deplorar tales atrocidades y que sólo permitían su perpetuación como una medida de prudencia política[4].

La visión de Ixtlilxóchitl, como la de Garcilaso, no podía ofrecer un mayor contraste con la tendencia contemporánea, ampliamente aceptada, de demonizar el pasado indígena. En efecto, en los escritos de los dos mestizos, el demonio se tornó, en varios aspectos, más activo después que antes de la conquista. En palabras de Garcilaso, había entrado en escena como «el Padre de la Discordia»[5]. Opiniones tan dispares no pueden separarse de las experiencias personales de quienes las expresaban. Es cierto que tanto Ixtlilxóchitl como Garcilaso estaban orgullosos

4. Ibíd., I, ps. 385-447; II, ps. 61-137. La fuente fundamental de Ixtlilxóchitl es, obviamente, el *Códice Xólotl*; véase C.E. Dibble (dir.), *Códice Xolotl*, 2 vols., Ciudad de México 1980. Las opiniones de Garcilaso sobre el pasado indígena y, en particular, sobre la ley natural pueden encontrarse en sus *Comentarios reales de los incas*, 2 vols., Buenos Aires: 1943, I, ps. 66-82; II, ps. 27-30.

5. Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, 3 vols., Buenos Aires 1944: III, p. 301.

Lámina 16. Nezahualpilli, Señor de Texcoco (1472-1515)

de sus raíces españolas y rehusaban unirse a la condena lascasiana de la conquista como obra de Satanás. Pero ambos mestizos estaban igualmente orgullosos de sus raíces indígenas, y eran conscientes del sufrimiento que la colonización española había provocado. Garcilaso recordaba amargamente cómo su padre español había entregado a su madre india por esposa a un soldado raso, a fin de poder casarse con una española veinte años menor que él; e Ixtlilxóchitl sería testigo de cómo los virreyes españoles privaron a Texcoco del derecho de figurar como ciu-

dad con la consecuencia de que, a finales del siglo XVI, los descendientes de Nezahualcóyotl se veían obligados a arar los campos para obtener, a duras penas, un exiguo sustento, que se redujo aún más con los tributos que los oficiales reales, obstinados en no reconocer su rango de nobleza, les exigían[6].

Estas experiencias no eran excepcionales. Fueron precisamente los frecuentes amoríos entre españoles e indias, los que condujeron a Miguel de Cervantes a referirse al Nuevo Mundo como la «añagaza general de mujeres libres»[7]. Pero también fue el frecuente abandono de tales amoríos, tan pronto como había españolas disponibles, lo que condujo a la aparición de un grupo no reconocido de mestizos, cuya marginalización y consecuentes vagabundaje y ociosidad se convertirían en una de las mayores preocupaciones del virrey Luis de Velasco[8].

La situación no hizo más que empeorar con la afluencia de esclavos negros –sobre todo los «negros criollos»[9], que demostraron ser mucho menos sumisos que los bozales[10]–, pues el desarrollo contribuyó al rápido incremento de peligrosas cuadrillas de esclavos fugitivos, culminando en la famosa revuelta Yanga (1607-1611)[11]. Mientras tanto, los peninsulares se vieron en libertad de perseguir ambiciones que en Europa hubieran sido el monopolio de la aristocracia, haciéndose cada vez más propensos a denigrar a los mestizos y castas y a identificarlos con los plebeyos viles de la sociedad europea tradicional[12].

---

6. D.A. Brading, *The first America: The spanish monarchy, creole patriots and the liberal state 1492-1867*, Cambridge 1991, ps. 255 y 275.

7. Cita de Mörner, *Race Mixture*, p. 26. La cita completa puede hallarse en *El celoso extremeño*: « ... las Indias, refugio y amparo de los desamparados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores a quienes llaman ciertos los peritos en el arte, añagaza general de mujeres libres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos.»

8. Existen varias cartas que expresan la preocupación de Velasco. Véase sobre todo la Biblioteca Nacional de Madrid, 3636, II, fs. 80v-81r, 116v-117r, 124v-126r, 154v y 167r.

9. El primer grupo de esclavos evangelizados y aquellos que habían nacido y crecido en Nueva España.

10. Esclavos negros transportados directamente de África.

11. Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, Ciudad de México, 1984, ps. 157-158; *Israel, Race, class and politics*, ps. 68-71.

12. Mörner, *Race mixture*, p. 55.

La situación era propicia para que surgiera una reacción defensiva entre los desvalidos, quienes podían utilizar el concepto del demonio en contra de sus opresores. Así como Garcilaso e Ixtlilxóchitl omitieron toda mención del demonio en relación con el pasado amerindio y sólo lo introdujeron con objeto de explicar la discordia y la avaricia entre los españoles, así también, los oprimidos y desvalidos podrían haber interpretado la conducta de sus opresores como producto de influencias diabólicas. Ya hemos visto algunos ejemplos de esta tendencia entre los indios del siglo XVIII. En casos más extremos, las reacciones podían, incluso, conducir a la apropiación de poderes demoníacos. Como ha mostrado Michael Taussig, en el caso de los esclavos de las minas de estaño en Bolivia, la esclavitud y la explotación a menudo parecen haberles concedido, subrepticiamente, un poder místico peculiar a estos desamparados de la sociedad colonial. Mediante sus esfuerzos por suprimir el demonismo y mediante su persistente identificación de cualquier práctica aparentemente diabólica con la heterodoxia, los opresores, irónicamente, legitimaron el mismísimo culto al demonio pues le proporcionaron un poder que los oprimidos podían apropiar para desafiar a sus opresores, del mismo modo que el demonio desafiaba a Dios[13].

A primera vista puede parecer curioso que la evidencia en la Nueva España no señale una evolución similar entre mestizos y castas. Hasta cierto punto, esto sugiere que los niveles de opresión y explotación eran mucho más leves en la Nueva España que en el Alto Perú. Pero la situación en la Nueva España también, y en mayor medida, puede reflejar el hecho de que la imagen del demonio que prevaleció entre los mestizos y castas no era la misma que había llegado a dominar las especulaciones filosóficas y teológicas, sino aquella imagen más medieval que los frailes habían predicado a los indios con tanto éxito.

Había muy poco en esta imagen de Satanás, a menudo representado como un personaje risible, que los oprimidos pudieran

13. Michael T. Taussig, *The devil and commodity fetishism in South America*, Carolina del Norte, 1980, ps. 42-43.

utilizar eficazmente contra sus opresores. En vez de acojerse al demonio, los esclavos negros a menudo se escandalizaban ante cualquier atisbo de actividad demoníaca. Tal fue el caso de Ana y Baltazar Marabán, esclavos en las minas de Zacapula, cerca de Taxco, quienes en 1605, al enseñarles un amigo unos «papelillos» que le había dado un indio «para que yo sea valiente y que aunque vengan contra mí los que quisieren, no me puedan hacer daño», hicieron la señal de la cruz y besaron los crucifijos de sus rosarios, implorando a su amigo que «por el amor de Dios» abandonara sus prácticas perversas y peligrosas[14]. Tampoco era corriente entre los esclavos agruparse en contra de un opresor común. Con mayor frecuencia, aportaban pruebas en contra de aquellos colegas esclavos sospechosos de actividades demoníacas,pues las consideraban mucho más amenazadoras que cualquier opresión que pudieran sufrir en común. En 1655, cuando Gabriel Escudero Rosas oyó «tumultos y ruidos» en su casa, después de haber comprado a un esclavo llamado Cristóbal, tres esclavos de la casa se ofrecieron a declarar contra Cristóbal en las cortes de la Inquisición. Para ventura de Cristóbal, los inquisidores no quedaron convencidos con la evidencia de que éste hubiera sellado un pacto con el demonio[15]. Pero el caso de Cristóbal no es excepcional. No era en efecto muy raro declarar culpables de complicidad demoníaca a los esclavos. En los diversos casos inquisitoriales en que se les acusa de pactos o invocaciones demoníacos, a menudo se descubría que los acusados habían inventado la historia, a fin de obtener una audiencia en las cortes de la Inquisición, donde podían expresar sus quejas. Una carta, escrita en 1650, y dirigida a la Inquisición por el esclavo mulato Juan de Morga, ilustra muy bien este fenómeno. Después de acusarse de bigamia, blasfemia, incredulidad y tener «hecha escritura con el demonio», Morga afirmó que tenía muchas otras cosas que declarar, «porque sirvo a un hombre cruel en Zacatecas, y... [mientras] me han de llevar allá, he de

14. Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición (a partir de aquí, A.G.N., Inq.), tomo 276, exp. 2 (a partir de aquí, 276.2), fol. 11r.

15. A.G.N., Inq., 444.4, fols. 436r-443r.

vivir en esta ley y he de negar a Dios y sus santos... Tengo muchas cosas que declarar y decir al santo oficio..., porque me voy a los infiernos si no lo declaro..., porque no creo en Dios, ni soy cristiano, y el demonio me persigue mucho, ya quiero que me castiguen y me absuelvan»[16].

De la misma forma, Jacinto de Zavala, también esclavo mulato, explicó a los inquisidores en 1674, que la razón de haberle dicho a mucha gente que era brujo y que había pactado con el demonio era que su patrón lo trataba muy mal y lo había amenazado con mandarlo a un obraje, y que prefería ser prisionero de la Inquisición, donde lo tratarían mejor, tanto material como espiritualmente[17].

Estrategias similares para escapar de los malos tratos a través de la ayuda de la Inquisición eran tan comunes[18] que a veces los inquisidores no necesitaban ser persuadidos por los presuntos sospechosos. En 1695 el esclavo negro José de Messa, sintiéndose apenado y oprimido en un obraje, dijo a su confesor que había invocado al demonio diciendo: «¿No habrá un demonio que me ayude y me saque de estos trabajos, y le entregaré mi alma?» Desde entonces el demonio se le había aparecido constantemente «y lo traía muy atemorizado». Alentado por su confesor, consintió en denunciarse ante el tribunal de la Inquisición. Pero, aun antes de que lo llamaran para ser interrogado, los inquisidores ya habían deducido, con base en informaciones que atestiguaban su devoción al rosario y a la Virgen María, que el relato de Messa era una invención sagaz, y, sin más, dieron el caso por concluido[19].

Más que un espíritu vengativo que los oprimidos podían reanimar, el demonio figura aquí como un poderoso embustero a quien recurrir en caso de aflicción para luego olvidarlo. Es cierto que, en varias ocasiones, el demonio se mostraba como una fuer-

16. A.G.N., Inq., 454.14, fols. 255r-255v.
17. A.G.N., Inq., 629.1, fol. 71r.
18. Sobre ello véase Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Ciudad de México 1988, ps. 462-472.
19. A.G.N., Inq., 530.28, fols. 389r-416r.

za más arrolladora. Messa verdaderamente había invocado al demonio y lo temía, y Zavala y Morga, aun habiéndolo utilizado para conseguir una audiencia en la Inquisición, confesaban que habían sellado un pacto formal con él, en el cual habían renunciado a la fe cristiana. Esto, sin embargo, no indica una situación ni remotamente comparable con los casos de las minas de estaño en Bolivia. Incluso en las minas de plata, el sistema en la Nueva España estaba sustentado por una fuerza laboral bien remunerada y geográficamente móvil y compuesta esencialmente por trabajadores voluntarios. Lejos de estimular la opresión, las minas operaban tanto en beneficio de los trabajadores como de los dueños. A menudo, incluso, los primeros figuraban en calidad de socios, si no de rivales, de los segundos[20].

Esto no significa, claro está, que no existieran sentimientos de frustración y rabia que emanaran de la opresión y los malos tratos y que encontraran su desahogo en creencias y prácticas demoníacas. En 1598 el mestizo Juan Luis afirmó que uno de los motivos de su decisión de sellar un pacto con el demonio era que éste le ayudaría a escapar de aquellas cárceles a las que su «mal consejo para emplearse en torpezas y deshonestidades»[21] pudieran conducirlo. Y en 1622 el prisionero Diego de Lugana declaró que su amigo negro Bartolo había escapado en virtud de la imagen del demonio que llevaba pintada en alguna parte de su cuerpo, y que, puesto que él tenía una imagen similar, su fuga era inminente[22].

A pesar de fracasos constantes[23], esta práctica persistió durante todo el período colonial[24]. En 1704 el guardián del tribunal de la prisión de Guadalajara informó de que Tomás de Santiago,

20. Sobre ello véase P.J. Bakewell, *Silver mining and society in colonial Zacatecas 1546-1700*, Cambridge 1971, ps. 124 y 128; y D. A. Brading, *Miners and merchants in bourbon Mexico 1763-1810*, Cambridge 1971, ps. 146, 148-149.

21. A.G.N., Inq., 147.6, fol. 3r.

22. A.G.N., Inq., 335.44, fols. 206r-207v.

23. Véase, por ejemplo, los intentos frustrados de Jusepe Pérez (1639) y Juan Bautista «el noble» (1670) en A.G.N., Inq., 387.13 y 515.17, respectivamente.

24. Entre otros ejemplos ilustrativos, véanse los casos de Agustín Navarro (1692-1697), A.G.N., Inq., 539.16, fols. 172v-176r y José Ventura (1740), A.G.N., Inq., 863 (sin numerar), fol. 179r.

un mulato acusado de asesinato, se jactaba de tener un pacto con el demonio y de que éste ya lo había ayudado a fugarse de varias cárceles en el pasado. Investigaciones posteriores sacaron a relucir que Santiago había estado aleccionando a los prisioneros a que hicieran ayunos en honor del demonio en fechas señaladas y a «encender candelas» y a quitarse los rosarios y tirarlos. Unos días después, Nicolás de Luna, uno de los prisioneros que se había negado a seguir las instrucciones de Santiago, vio un «gato negro, tan grande cual no ha visto otro» entrar por un agujero del calabozo; «y les causó admiración que siendo el gato tan crecido, pudiera haber entrado por la estrechez de dicha reja». Después de que Luna invocara los favores de Nuestra Señora de Guadalupe, el gato se pasó al calabozo de junto, donde se le vio hablando con Tomás de Santiago durante un buen rato, antes de desaparecer. De pronto la puerta se abrió y uno de los prisioneros, lleno de emoción, exclamó: «¡Alabado sea el Santísimo Sacramento!», una reacción que ahuyentó al que venía a rescatarlos y enfureció a Santiago, quien le dijo al eufórico prisionero que su estupidez lo había echado todo a perder[25].

Por muy maleable, y hasta risible, que se considerara al demonio, los ejemplos citados sugieren que aquellos que realmente establecían un pacto con él a menudo eran conscientes de haberse pasado, libre e irreversiblemente, al campo del enemigo. Una vez ahí, cualquier reconocimiento de Dios, cualquier referencia a los misterios de la fe, o cualquier manifestación de devoción cristiana no sólo eran inválidos, sino incluso perjudiciales. Como lo atestiguan un sinnúmero de ejemplos[26], antes de firmar el contrato y de ofrecerle sus almas al demonio, se les pedía a los postulantes del culto diabólico que renegaran del cristianismo y que se quitaran los rosarios y cualquier otra reliquia cristiana que pudieran llevar. A partir de ese momento, los pactantes se convertían en enemigos jurados de la fe cristiana. A menudo, incluso, adoptaban una suerte de antirreligión, en la que, cualquier asociación con el cristianismo, se veía como un

25. A.G.N., Inq., 728.6, fols. 214r-215v.
26. Véase más arriba, p. 81, n. 28.

acto claro de infidelidad. Así, por ejemplo, en 1598, el audaz mestizo Juan Luis afirmó creer que el demonio era más poderoso que Dios y que «podía saber las cosas ocultas que tenía en su corazón como las sabe Dios». Con esa confianza había adorado al demonio

> de la propia suerte que solía adorar a Dios, de quien, por mandato del dicho demonio, había renegado, y de la Virgen Santa María su bendita Madre y de san Miguel Arcángel y de todos los santos, y que le había ofrecido su cuerpo y alma, y [que desde entonces] no [se] había confesado, ni [había] comulgado, ni rezado, ni oído misa, ni hecho veneración a las cruces que topaba, y que huía de las iglesias y lugares sagrados[27].

Y en 1608, el mulato Juan Francisco, un hombre «que trae consigo al demonio y lo adora» y a quien «jamás se ha visto oír misa ni encomendarse a Dios... ni mentar a Jesucristo... ni a Nuestra Señora», fue acusado de tirar cuatro imágenes del altar de un indio devoto, pisoteándolas y escupiéndolas con frenesí[28].

Pero tales extremos de devoción diabólica no eran frecuentes, y en la mayoría de los casos inquisitoriales de invocación o pacto, el demonio figura en segundo lugar y no como objeto exclusivo del culto. Como regla general, la gente sólo se dirigía al demonio en última instancia, después de que Dios y los santos habían ignorado sus repetidos ruegos. En 1572, por ejemplo, el español Juan Bautista de Luque, quien decía ser «buen cristiano y temeroso de Dios», les pidió a los inquisidores que le dieran una «penitencia saludable para su ánima», pues en un momento de duda había exclamado: «Válgame el diablo, ya que Dios no me puede valer»[29]. Y al español Alonso Cordero de Mendoza, después de que unas indias huyeran de él en 1621, se le oyó exclamar: «¡Venid diablos y favorecedme, pues Dios me tiene dejado de su mano, que no sé si hay Dios!»[30]

27. A.G.N., Inq., 147.6, fol. 3r.
28. A.G.N., Inq., 283.16, fol. 100v.
29. A.G.N., Inq., 46.10, fols. 47r, 57r.
30. A.G.N., Inq., 486(I).19, fols. 83r-83v.

Láminas 17 (derecha) y 18 (abajo).
El Demonio en la imaginación popular, 1790.

Sin embargo, eran más bien momentos de furia y de desesperación, los que más fácilmente conducían a tales reacciones. En 1602 el español José de la Rosa fue acusado por su cuñada de haber invocado al demonio, «encendido en cólera... por cierta pesadumbre sobre un caballo», y de haber dicho:

> Diablos venid por mí, no me atéis las manos. Pues que esta ánima es vuestra, ¡ayudadme! No me dejéis ahora. Pues yo no hago servicio ninguno a Dios. Demonios, ayudadme, ¡y voto a Dios vivo y muerto![31]

Y en 1680 otro español, Juan de Ledesma, fue acusado por Catalina de Villaela de tirar su rosario al suelo y de llamar al demonio en un momento de furia y desesperación[32].

Como es de suponer, son los casos que involucran a esclavos y criados los que mejor ilustran esta tendencia. En 1614 el mulato Diego de Cervantes confesó haber llamado al demonio, después de que el mayordomo de un obraje le quemara los pies con agua hirviendo, «sacándole llagas y ampollas» como castigo por no haber hecho bien su trabajo. Furioso y afligido, había renegado de Dios y la Virgen y había dicho frente a un crucifijo: «yo no creo que hay Dios en el cielo, ni quiero morir en la fe de Dios, sino en la del diablo», e intentó hacer un pacto con él[33]. Y fue después de que su jefe lo azotara, en 1647, que el mulato Monserrate había decidido irse a una cueva, a fin de sellar un pacto con el demonio[34]. De modo similar, en 1686, después de ser azotada, y de que las monjas del convento de san Bernardo le dijeran que no era buena cristiana, María Juana de San Ignacio había dicho que «si todo aquello era cierto... no quería a Dios sino al diablo, que era lindo, y que había de tener pacto con él»[35]. Y en 1762 también después de que su jefe le pegara y le prohibiera salir, Mariano Manuel de Rojas, «lleno de enojo»,

31. A.G.N., Inq., 452.59, fol. 263r.
32. A.G.N., Inq., 640.1, fols. 1r-1v.
33. A.G.N., Inq., 301.35, fol. 237v.
34. A.G.N., Inq., 429.9, fol. 368r.
35. A.G.N., Inq., 520.116, fols. 176v-177r.

había tirado su rosario al suelo y había hecho pedazos una estampa de santa Gertrudis, invocando al demonio, para que lo asistiera con algo de dinero para comprar su libertad[36].

Si algo caracteriza a los ejemplos citados, es su impulsividad. Todos ellos son casos circunstanciales que responden a una necesidad inmediata, en que la planificación que requería el pacto estaba ausente. Cualquier oposición al cristianismo que pudiera detectarse en ellos estaba dominada por una introspección subjetiva que casi inevitablemente conducía al arrepentimiento y a la confesión. Es cierto que la confianza en el poder temporal del demonio podía haberles parecido natural a algunos, sobre todo en una época en que «mundo, demonio y carne» eran considerados los principales enemigos del alma[37]. Si el demonio, como insistía la enseñanza contemporánea, era el «dueño de este mundo», muchos podían pensar que, cuando se trataba de la consecución de bienes terrestres, su ayuda era más eficaz que la de Dios. Fue esta lógica la que condujo al español Juan de Villavicencio a escandalizar a un amigo suyo diciéndole que anhelaba ver al demonio. Después de que su amigo se persignara e invocara a Dios y a sus santos, convencido de que Villavicencio se había vuelto loco, éste respondió que, al contrario, era el más cuerdo de los dos, pues la amistad del demonio era mucho más provechosa para «pedirle cosas»[38]. Y dicha actitud no había disminuido hacia el final del período colonial. En 1749, por ejemplo, el español Antonio de Castrejón confesó haber invocado al demonio seis veces para pedirle oro y plata. Y en 1758 el padre Francisco Ignacio de Castillo pidió consejo a la Inquisición en lo tocante a una mujer que le había encendido una vela al demonio, a fin de que un hombre «volviese a su amistad»[39].

36. A.G.N., Inq., 1037.11, fols. 321r-323v.

37. Véase, por ejemplo, el influyente catecismo de Jerónimo de Ripalda, *Doctrina Christiana, con una exposición breve...*, Burgos 1591. La opinión era muy común y en ningún caso constituía el monopolio de los católicos. En Inglaterra Thomas Cooper describía al demonio como «exquisitely skilful in the knowledge of natural things»; véase Keith Thomas, *Religion and the decline of magic*, Harmondsworth, 1978, p. 565.

38. A.G.N., Inq., 452.72, fol. 303r.

39. A.G.N., Inq., 901.16, fols. 277r-277v; 929.24, fols. 355r-355v.

Los poderes del demonio se consideraban tan eficaces para asuntos mundanos que incluso se invocaba su ayuda por motivos aparentemente virtuosos. En 1717 el herrero Juan Antonio de Gamboa confesó haber intentado un pacto con el demonio, «para ver si podía remediarse con bienes temporales, para asistir a su madre y a una hermana que tiene en Zacatecas»[40]. En 1728 el sastre español Diego Enríquez escribió una carta al Santísimo Sacramento en la que prometía no volver a aventurarse en el juego. Al mismo tiempo, en lo que los inquisidores llamaron «una mezcla sacrílega», le «hipotecó su alma al demonio para que, el día en que rompiese la dicha promesa, hiciese con él lo que quisiese»[41]. Y en 1744 la mulata Jacinta Ramírez «habiendo tenido intención formal de encender velas a Nuestra Señora de los Dolores, para que saliera de... trabajos su hijo [que estaba en la cárcel], asistiendo a todos los actos de cristiandad y religión...; sin embargo, encendió una vela al demonio», pues había oído que éste se especializaba en ayudar a los prisioneros[42].

A pesar de esta confianza general en el poder temporal del demonio, no es difícil detectar un temor, omnipresente y primordial, de Dios. Apelar a la ayuda inmediata del demonio en circunstancias desfavorables podía resultar más eficaz que someterse pacientemente a la voluntad divina, en una manifestación heroica de la virtud teologal de la esperanza. Pero depender demasiado tiempo de los servicios del demonio, inevitablemente llevaría a consecuencias mucho más duraderas y temibles. Es cierto que, en algunos casos, el temor al infierno y a la condenación eterna podía llevar a algunos a buscar la amistad del demonio, con la esperanza de que éste los librara de tales tormentos después de la muerte. El ilustre mestizo Juan Luis pensaba realmente que Satanás y sus demonios

> no eran atormentados de las penas infernales, sino que pasaban el tiempo andando por los aires, holgándose y

40. A.G.N., Inq., 777.24, fol. 210r.
41. A.G.N., Inq., 811.11, fols. 414r-141v.
42. A.G.N., Inq., 884.4, fol. 215r.

> comunicando con algunas personas como él, y que, de las almas que Dios había creado, además de las que por sus buenas obras habían de gozar de Dios y las que habían de ser atormentadas por haber vivido mal... había de haber un tercer género de almas, que habían de andar por los aires, con los dichos demonios, holgándose infinitamente[43].

Pero el ejemplo de Juan Luis no es en absoluto característico. Y la mayoría de la gente sabía muy bien lo precario que eran las negociaciones demoníacas. Si como hemos visto, las invocaciones hechas al demonio en momentos de desesperación, o de furia, eran a menudo indecisas, las hechas en circunstancias menos apremiantes iban completamente impregnadas de duda. En 1624 el español Bartolomé de la Coba y Castillo se acusó de haber invocado al demonio «diez o doce veces», ofreciéndole su alma juntamente con un pacto escrito de esclavitud, que nunca firmó, a cambio de su ayuda. Al ver que el demonio no lo escuchaba, se arrepintió, y le pidió misericordia a Dios[44]. Una tentativa más afortunada del mulato Jusepe Pérez de obtener la atención del demonio sólo condujo a su arrepentimiento y contrición, cuando el demonio se le apareció en 1639 y le pidió que se quitara el escapulario[45]. Y en 1711 la española Antonia de Osorio se acusó de haber escrito: «Diablo, yo te daré mi alma como me des lo que necesito», pero, al no surtir efecto su invocación, rompió la carta e insultó al demonio, diciéndole que Dios era mucho más poderoso que él[46].

Algunos actos de arrepentimiento daban señas de una emoción digna del fervor religioso propio de la piedad conventual. Al percatarse de su delito en 1717, Juan Antonio de Gamboa se arrepintió «con gran temor de Dios» del «absurdo que había ejecutado», y «con gran dolor de corazón» y «lágrimas de arrepenti-

43. A.G.N., Inq., 147.6, fol. 3v.
44. A.G.N., Inq., 518.106, fols. 477r-479v.
45. A.G.N., Inq., 387.13 (sin nº. de folio).
46. A.G.N., Inq., 752.18, fol. 215r.

miento» y «devoción a la divina sangre de Nuestro Salvador Jesucristo... rezando el rosario todas las noches», se había ido a confesar en cuaresma, de donde lo mandaron al Santo Oficio a que pidiera misericordia[47]. Almas menos devotas, se contentaban con pensar que se arrepentirían y se confesarían en cuanto el demonio acudiera a su ayuda y les concediera su petición. Fue precisamente con este propósito que en 1749 el mestizo Luis de Silva adoró al demonio como a Dios, sólo cuando requería de su ayuda para salir de la cárcel, pero siempre «con intención de confesarse después..., aun si surtían efecto sus ayunos al maligno»[48]. Un sinfín de tentativas similares resultaron fallidas, pero acabaron en el confesionario de todos modos. En efecto, es sólo a partir de las decisiónes de quienes se veían implicados en prácticas demoníacas de confesar su culpa y pedirle una «penitencia saludable» a la Inquisición, que tantos casos privados de invocación demoníaca han llegado hasta nosotros. Y si bien el número de casos de demonismo recalca el poder ubicuo que se le otorgaba entonces al demonio, la gran proporción de autoacusaciones indica el escrupuloso sentimiento de culpabilidad que afligía a la mayoría de aquellos que sucumbían a su seducción.

*

En todo lo anterior, la causa de Satanás parece tan desesperada que el lector bien puede preguntarse por qué los inquisidores invertían tanto tiempo y esfuerzo tomándoselo en serio. La mayoría de las tentaciones estaban limitadas a necesidades y deseos muy particulares, y en la medida en que conducían al arrepentimiento del pecador, no sólo resultaban ineficaces, sino que eran incluso contraproducentes. En cantidad de ejemplos, dichas tentaciones aparecen como ridículas instigaciones de un espíritu digno de compasión, al que Dios había otorgado cierto poder sobre los hombres con el único fin de conducirlos al arrepentimiento. Y si ello era cierto en lo referente con las tentaciones individuales, no era menos cierto en cuanto al entendimien-

47. A.G.N., Inq., 777.24, fol. 210v.
48. A.G.N., Inq., 918.18, fol. 245v.

to teológico del demonio. Incluso en el exagerado agustinianismo de la época, el pecado original aún podía concebirse como la *felix culpa* que había hecho posible la redención de la humanidad. Con la encarnación, Dios había transformado la victoria inicial de Satanás en su más humillante derrota, y todas las tramas e instigaciones del demonio sólo servirían para acentuar su humillación, mientras que el arrepentimiento de los pecadores ponía constantemente en evidencia la amorosa misericordia de Dios.

Como hemos visto, existía amplia evidencia para convencer a los inquisidores de que esta interpretación era esencialmente correcta. Pero quizá en ningún aspecto quedaba mejor ilustrada la impotencia de Satanás como en la forma en que solía provocar la tentación sexual. Sus instigaciones más persistentes en este campo parecían dirigirse a personajes tímidos e indecisos, a quienes inducía, una y otra vez, a invocar su ayuda en sus esfuerzos por satisfacer su lujuria, sólo para decepcionarlos al no hacer que se cumplieran sus deseos. En 1621 fray Antonio de Bilbao reveló el caso de un tímido joven español de Acatlán, al sur de Puebla, quien le había dado permiso, después de su última confesión, de informarles a los inquisidores que había invocado al demonio varias veces, ofreciéndole su alma a cambio de que lo ayudara a enamorar a una mujer llevando una imagen del demonio junto al corazón y visitando una cueva cercana que se había convertido en un famoso centro del poder demoníaco. Fue la indiferencia del demonio hacia su petición, la que convenció al penitente de volver al redil de la Iglesia[49]. El joven *pardo*[50], Guillermo José experimentó un sentimiento parecido de desilusión cuando, en 1702, se acusó de haber invocado la ayuda del demonio, ofreciéndose en cuerpo y alma y complaciéndose en lo que los inquisidores llamaron un «ritual con polución», cuando, después de una «emisión *propris manibus*», le había implorado al demonio que le llevara su semen a la joven a la que quería enamorar[51]. Así mismo, en 1748, el arriero español Francisco

49. A.G.N., Inq., 486(I).57, fol. 278r.
50. «Pardo» era el término utilizado para los indios mulatos.
51. A.G.N., Inq., 721.25, fol. 327r.

Solano de San Miguel declaró haber utilizado «ciertas hierbas... como último recurso, por su debilidad sexual, para atraer mujeres; pero que no han tenido efecto y que no cree que tengan virtud alguna»[52]. Y en 1768 el español Antonio José del Castillo recordó cómo, a la edad precoz de seis años, había invocado al demonio y se había quitado el rosario, «deseando pecar con una tía suya», un acto que repitió a la edad más madura de dieciséis años, cuando, «abrasado en deseo por una niña», había exclamado: «¡Príncipe de las tinieblas, ven acá!» y «*Triquis triquis* salgan aquí los diablos». De nuevo, fue la futilidad de tales tentativas, la que condujo a Castillo al arrepentimiento[53].

Existían, claro está, varios ejemplos en los que el demonio sí parecía cumplir con las necesidades sexuales de quienes imploraban su ayuda. Como podríamos suponer, nuestro ilustre mestizo Juan Luis no dudaba de que el demonio lo había ayudado a seducir a «más de cien mujeres, todas indias solteras y dos casadas»[54]. Y un año antes, en 1597, el mulato Francisco Ruiz de Castrejón había sido denunciado por haber pedido al demonio que lo ayudara a enamorar mujeres, mediante una «mezcla sacrílega» de las palabras del Angelus, «*verbum caro factum est*», y la renuncia de Dios, la Virgen María y los santos. Al ser interrogado, el mulato confesó que había seducido a «todo tipo de mujeres» con la ayuda de un librito, en el que le había ofrecido su alma al «demonio Satanás»[55].

Casi un siglo más tarde, en 1689, se denunciaba al mulato Cristóbal Franco por haber seducido a gran cantidad de mujeres con la ayuda del demonio, algunas hierbas y la lengua de una serpiente[56], y en 1692 el mulato Esteban de los Ángeles se jactaba de que un amigo había conseguido desnudar a una mujer en la calle con la ayuda del demonio y de algunos polvos que éste le había dado[57]. Sin embargo, todos estos ejemplos involucran per-

52. A.G.N., Inq., 913.14, fol. 399v.
53. A.G.N., Inq., 1000.20, fol. 288v.
54. A.G.N., Inq., 147.6, fol. 16r.
55. A.G.N., Inq., 209.9, fols. 5r-5v, 58r.
56. A.G.N., Inq., 674.19, fol. 142r.
57. A.G.N., Inq., 681.5, fol. 269r.

sonajes que, seguramente, hubieran conseguido lo que se proponían sin necesidad de recurrir al demonio. El impulso sexual de tipos como Juan Luis y Francisco Ruiz de Castrejón no constituía una pasión negativa que pudiera recordarles su debilidad, sino un impulso dinámico que alimentaba un ego voraz. La ayuda del demonio en este campo no era esencial y ni siquiera necesaria, sino una simple añadidura. El motivo principal que había incitado a Juan Luis a sellar un pacto con el demonio fue el de invocar ayuda para recoger y guardar el ganado, conjurar aguaceros, cardar lana y domar potros, todo lo cual hacía con extraordinaria rapidez y eficacia[58]. Y Francisco Ruiz de Castrejón declaró que el principal motivo que lo incitaba a buscar la ayuda del demonio era consolidar su poder sobre «los otros», a quienes siempre quería mantener bajo su control, «para que nadie se le aventajase ni le echase el pie adelante»[59].

La aparente preferencia del demonio por personajes seguros de sí mismos tenía entonces muy poco que ver con el sexo. De hecho, no conozco ningún caso de aventuras sexuales, logradas mediante la ayuda demoníaca, que no incluyeran una ascendencia en la escala social, reflejada, por lo general, en la orgullosa exhibición de habilidades presuntuosas. Y era siempre la adquisición de dichas habilidades, la que constituía el principal motivo de invocar la ayuda del demonio. Así, en 1655, el mulato Juan Andrés, conocido por su extrema pericia en cardar lana, afirmó que los dos tatuajes del demonio que llevaba en el brazo también lo ayudaban a ganar peleas[60]. En 1705 dos mulatos informaron de que habían firmado, con su propia sangre, un pacto demoníaco con el propósito de hacerse más fuertes para cargar y transportar agua[61]. En 1727 el mulato José Padilla dijo a su confesor que su padre le había enseñado a sellar pactos con el demo-

58. A.G.N., Inq., 147.6, fol. 15v.

59. A.G.N., Inq., 209.9, fol. 38v. También se creía que el demonio era responsable de la extraordinaria y deslumbrante habilidad de torear, tanto de Cristóbal Franco como del amigo de Esteban de los Ángeles. (A.G.N., Inq., 674.19, fol. 142r; 681.5, fol. 269r.)

60. A.G.N., Inq., 636.4 (sin nº. de folio).

61. A.G.N., Inq., 729.11, fols. 391r-392r.

nio, a fin de sobresalir en las corridas y en las peleas[64]. Y en 1744 el español Luis de Jiménez acusó a dos mulatos de invocar al demonio cada vez que tenían que cargar algo o cada vez que se veían embrollados en algún conflicto, añadiendo que le habían ofrecido una poción que supuestamente le daría mayor agilidad[63]. La reputación del demonio como distribuidor de destrezas notablemente masculinas estaba tan difundida que, cuando la esclava mulata Antonia de Noriega escapó de su amo disfrazada de hombre, creyó adecuado llamar e invocar al demonio. Con la ayuda de algunas hierbas, se hizo perito en las corridas, los juegos de azar y la doma de caballos, y adquirió tanta seguridad en las peleas que hasta mató a varios de sus contrincantes[64].

Para muchos, esta estrecha asociación del demonismo con un éxito mundano asertivo era casi axiomática. En algunos casos aislados, dicha concurrencia parece haberse dado incluso entre cristianos aparentemente practicantes. Tal fue el caso del mulato Baltazar de Monroy, quien en 1704 fue acusado de jactarse de sus relaciones con el demonio y de insistir a sus amigos que era muy fácil verlo y sellar un pacto con él, a fin de obtener hierbas y polvos para atraer mujeres. Al mismo tiempo, juraba que todo lo que decía era cierto, «por Dios, la Santísima Virgen y la Cruz»[65].

Pero, por lo general, el demonismo asertivo solía ser enfáticamente irreligioso. La megalomanía y la presunción a las que el culto al demonio con frecuencia tendía chocaban con la naturaleza esencialmente comunitaria de las prácticas del cristianismo. Habiendo renunciado a Dios y a la Iglesia y habiéndose despojado de toda reliquia cristiana, los adoradores del demonio tendían a ver en la religión un asunto afeminado, más apto para gente tímida, y por ende objeto del tipo de desprecio y ridículo que el mulato Pedro Hernández mostrara hacia el cristianismo, cuando en 1605 se rió de los escrúpulos y preocupaciones pia-

62. A.G.N., Inq., 729.11, fols. 391r-392r.
63. A.G.N., Inq., 883.21, fols. 226v-227r.
64. A.G.N., Inq., 525.8, fols. 502r-506v.
65. A.G.N., Inq., 727.18, fol. 504r.

dosas de Ana Baltazar, después de jactarse de sus prácticas demoníacas[66]. O de la arrogante indiferencia del mestizo José de León de quien se decía que, estando empleado como criado en el palacio del conde de Santiago de Calimaya, en 1652, comía carne deliberadamente los viernes y no iba a misa los domingos y días festivos, «sino que todo se le iba en tratar de valentías, y que es hombre mal intencionado», que nunca dejaba pasar una oportunidad para trivializar a la religión, diciendo que «su amigo el demonio» le ayudaría a «defenderse contra toda la justicia»[67].

Quizás no sea accidental que la mayoría de los casos que involucran este tipo de demonismo asertivo se hayan dado entre grupos sociales que, en su mayoría, dependían de actividades pastoriles o hípicas. Pues dichas actividades llevarían a la formación de lo que podríamos denominar un mundo aparte en la Nueva España. A partir de la cultura marginal que se desarrolló entre mestizos, mulatos y un sinnúmero de personas desplazadas, que no habían encontrado su sitio entre los españoles y los indios, la gran mayoría de pastores y vaqueros que surgieron en aquella región –más o menos delimitada geográficamente y que se extendía al sureste hasta Michoacán y hacia el norte hasta Zacatecas y Nueva Vizcaya–, paulatinamente desarrollaron una tradición con extractos de magia indígena, africana e ibérica[68]. Hasta mediados del siglo XVI, ésta era una zona fronteriza y escasamente poblada entre los inhóspitos páramos del norte y los valles fértiles del centro. Fue después del descubrimiento de ricos yacimientos de plata en Zacatecas (1546) y Guanajuato (1550), cuando comenzó una gran movilización de la población y un ciclo de asignación de tierras, que dieron lugar a esa compleja clase media que se convertiría en el distintivo de la sociedad ranchera[69].

66. A.G.N., Inq., 276.2, fols. 9r-11r.

67. A.G.N., Inq., 442.7, fols. 191r-201r.

68. Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican highlands: Indian power and colonial society 1520-1800*, Stanford, California 1989, p. 111; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, Ciudad de México 1963, p. 113.

69. P.W. Powell, *Soldiers, indians and silver*, California 1969, ps. 157-171; François Chevalier, *La formación de los grandes latifundios en México*, Ciudad de México 1956, ps. 46-50; G.M. McBride, *Land systems of Mexico*, Nueva York 1923, ps. 82-102.

La relativa prosperidad económica que resultó de este proceso no quita que muchos de los habitantes de la región se vieran seriamente presionados por las leyes de herencia y por lo que David Brading ha llamado la «despiadada fecundidad» de las mujeres rancheras. Si bien algunos rancheros encontraron seguridad en el sacerdocio, la mayoría se veían forzados a volverse mineros o arrieros, y el estrato inferior de la sociedad se veía reducido a ganarse el pan como fuera, rozando apenas los límites de la subsistencia. No era raro, por ejemplo, que en una sola familia los hijos empobrecidos de antiguos hacendados se mezclaran con nuevos y ambiciosos hombres de negocios. Y sin embargo, la prosperidad de estos últimos casi nunca sobrepasaba una generación. De hecho, la caída repentina del nivel de latifundista con éxito al de minifundista constituía una preocupación generalizada que tenía poco que ver con cuestiones raciales o de ascendencia social[70].

En este clima, la asertividad iba de la mano de la subsistencia misma, y aquellos que sobresalían tendían a adoptar actitudes presuntuosas que no sólo se consideraban normales, sino que eran, incluso, ampliamente aceptadas. Cuando el vaquero español Juan Fernández fue acusado, en 1568, de haber establecido un pacto con el demonio, se jactó abiertamente ante los inquisidores de la cantidad de vacas que podía controlar con el simple «toque de una corneta», mientras las llevaba, vía Querétaro, de Michoacán a la Ciudad de México[71]. Y Francisco Ruiz de Castrejón explicó en 1598 que se había vuelto más engreído y menos considerado hacia los demás, después de que un indio le diera un «librito» con imágenes del demonio, que le había otorgado el poder de hacer trucos impresionantes con caballos y vacas[72]. De manera similar, hacia 1660 se sospechaba que el español Manuel de Tovar Olvera había hecho un pacto con el demonio, porque se jactaba de poder controlar, él solo, a un tro-

70. D. A. Brading, *Haciendas and ranchos in the mexican Bajío*, Cambridge 1978, ps. 163 y 157.

71. A.G.N., Inq., 41.4, fol. 308v.

72. A.G.N., Inq., 209.9, fols. 40v-41r, 57v.

pel de yeguas, que en circunstancias normales hubieran mantenido ocupados «a diez o doce hombres», y porque su yegua podía llevar un tarro de miel en la cola sin derramar una sola gota[73]. Y en 1706 el mulato Nicolás Rodríguez fue acusado de jactarse de la valentía y del coraje que derivaban de la protección que una imagen del demonio, que llevaba pintada en la espalda, le proporcionaba en sus aventuras de bandido en San Luis de la Paz[74].

Si bien la incertidumbre y la competitividad de los oficios vaqueros y pastoriles eran tierra fértil para el desarrollo de actitudes de orgullo desmedido, es poco probable que el peculiar aire demoníaco, que, como hemos visto, lo acompañaba, se hubiera podido engendrar sin la presencia ubicua de los indios chichimecas. Ya a principios del siglo XVII, la reputación que este grupo de indios feroces y semisalvajes tenía de ser diestros peritos en la manipulación de poderes demoníacos se había extendido a lo largo del virreinato. En 1605, por ejemplo, el mulato Pedro Hernández en Taxco sabía de una cueva «allá en chichimecas» donde

> los que quieren ir a tomar o a pedir algunas cosas para ser valientes entran en ella, y a la entrada hallan muchas culebras y sapos y otras sabandijas, y entrando por la cueva, adelante hallan uno sentado, al cual pedía cada uno lo que quería, y el que estaba sentado les daba papeles para ser valientes, y si entraban tres personas, se había de quedar la una dentro, y salían las dos. Y que los que así entraban y salían eran vaqueros[75].

Y en las antípodas de Taxco, tan al norte como Nuevo México, el español Luis de Ribera confesó en 1630 que «en una vaquería de chichimecas..., un negro le había dado un librito, con unas pinturas del demonio, para que le ayudase» y pudiera así controlar mejor al ganado[76].

73. A.G.N., Inq., 568.1, fols. 5v, 32v.
74. A.G.N., Inq., 735.3, fol. 11r.
75. A.G.N., Inq., 276.2, fol. 9v.
76. A.G.N., Inq., 366.41, fols. 403r-403v.

Este recurso al saber indígena era lógico, en cierto sentido. Como vimos en el capítulo 2, era muy normal que los recién llegados a América se acogieran a los conocimientos de los indios, no sólo para la manipulación del entorno físico, sino también para la propiciación de aquellas fuerzas espirituales, vistas como peculiares a cada región. Pero, como es obvio, dicha tendencia era mucho más común en los extraños, impredecibles e incluso misteriosos lugares con los que vaqueros y pastores tenían que contender. Su mismo aislamiento hacía que puntos naturales prominentes, tales como montañas o cuevas, adquirieran connotaciones sagradas que en las zonas urbanas hubieran quedado reservadas a santuarios o iglesias. Es sabido que entre los chichimecas, montañas y cuevas, sobre todo las asociadas con manantiales o reservas de agua, a menudo tenían su propio chan o deidad tutelar. Es probable que los guardianes o propiciadores de estos lugares sagrados fueran a menudo identificados con el demonio, por quienes buscaban su ayuda. Habiendo sido relegados, poco a poco, a regiones remotas, donde podían continuar con sus antiguas prácticas en secreto, estos líderes indígenas también eran capaces de asimilar o apropiar varios elementos cristianos, a veces, incluso, asociando a los santos, a Cristo y a la Virgen María, con hierbas y con alucinógenos. Y vaqueros y pastores no tardaron en adoptar las mismas prácticas. El infatigable Hernando Ruiz de Alarcón, por ejemplo, se percató de que los vaqueros del norte de Guerrero atribuían «virtud divina» a varias hierbas, sobre todo al peyote y al ololhiuqui, «y así la veneran, como a cosa sagrada, trayéndola como si fuera reliquia, al cuello»[77].

Pero no debemos descartar la posibilidad de un movimiento en dirección opuesta, en el cual los indios se apropiaran de varios atributos del demonio. Como vimos en el capítulo 2, la asociación, alentada por los misioneros, de los alucinógenos con el demonio a veces condujo, de manera irónica, a que los indios colaboraran activamente en el proceso de su propia demoniza-

77. Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones,* en *Tratado de las idolatrías,* Passo y Troncoso, II, p. 53.

ción. Aunque, por lo general, el fenómeno constituía sólo una etapa en el proceso del surgimiento de un cristianismo indígena más genuino, la tendencia se puede observar, hasta bien entrado el siglo XVII, en zonas remotas y poco aculturadas, sobre todo en Oaxaca y Yucatán. En la tierra de los chichimecas, dicha tendencia llegó a extremos más marcados, pues los chichimecas no sólo estaban poco aculturados y avasallados, sino que, habiéndose adaptado a los métodos de guerra españoles, se habían convertido, incluso, en formidables adversarios que buscaban poner en peligro la presencia española en la región, y que, en numerosas ocasiones, la amenazaron seriamente[78].

Esta actitud de oposición activa ayuda a explicar la postura anticristiana de varios líderes chichimecas. Antes de la conquista, por ejemplo, indios venerables, como los *naguales*, tenían fama de poseer poderes sobrenaturales, que podían ser benignos, como producir lluvia, o malignos, como invocar escarcha y granizo. Sin embargo, poco después de la llegada de los españoles, los *naguales* perdieron sus atributos socialmente productivos y formaron una fuerza exclusivamente conservadora que buscaba preservar la estabilidad de las sociedades indígenas oponiéndose a cualquier innovación. Así, dichos líderes solían reafirmar su poder mediante la eliminación de indios desleales y su habilidad para mantener a españoles y castas en un estado de inseguridad psicológica, provocada por la manifestación de poderes sobrenaturales malévolos[79].

Pero estos esfuerzos por preservar una identidad indígena también podían llevarse a cabo de manera más flexible. La evidencia sugiere que la persistente asociación de alucinógenos y de toda manifestación de poder sobrenatural heterodoxo con el demonio constituyó, en varios casos, una herramienta útil en el proceso de resistencia. Líderes chichimecas menos conservadores no tendrían reparo en aceptar la idea del demonio como el mayor antagonista cósmico de Dios, o, por lo menos, de algunos

78. Sobre ello véase *The Cambridge history of Latin America*, Leslie Bethell, 10 tomos, Cambridge 1984-92, I, ps. 187-190.

79. Sobre ello, véase Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, ps. 98-105.

de sus atributos sobrenaturales. Esto dio lugar a un singular proceso de interacción cultural, en el que los lugares sagrados prehispánicos, como montañas o cuevas, se convirtieron en centros de un tipo de demonismo que, en ciertas ocasiones, bien podría haberse transportado directamente de Europa. Hacia 1612, por ejemplo, el joven español Juan de Puelles, buscando ayuda y apoyo «en el oficio de vaquero..., para que lo librase de caídas y cornadas de toros», se había dirigido a una cueva cercana a las minas de Santiago, donde le habían dicho que vería «a un hombre viejo, que decían que era el demonio». El viejo acordó ayudarlo «con que le di[j]ese, firmado de su nombre y escrito con su sangre, que sería suyo». Luego, «en señal de [ser] su esclavo», el viejo (ahora identificado claramente con el demonio) le pintó grillos en los brazos, le ordenó que le besara los pies, que eran «como garras de pie de gallo» y finalmente, de manera inconfundiblemente europea, le obligó a «que besara abajo de la cola a un chivato»; después de esto, Puelles pasó a ser un vaquero muy competente durante nueve años[80].

Un caso igualmente esclarecedor fue el del zapatero mulato Francisco Rodríguez, quien en 1657 visitó una cueva «entre peñas y barrancos», cerca de Celaya, donde «con calidad que habéis de hacer una escritura de esclavitud», podía uno convertirse en «buen toreador, buen jinete, buen enamorado y tener dineros». En el interior de la cueva Rodríguez dijo haber visto cosas extraordinarias, incluida una silla de plata en la que, quienquiera que se sentara correría «muy grandes peligros». Después de haber hecho el pacto, había recibido unas hierbas en calidad de reliquias y se había convertido en buen jinete y buen torero, y siempre tenía dinero en el bolsillo, excepto cuando quería dar limosna. La persona que lo había acogido era un viejo que le había presentado a un grupo de colegas suyos, «y todos eran demonios..., porque, aunque muy elegantes, todos tenían cuernos»[81].

80. A.G.N., Inq., 486(II).98, fols. 542r-542v.
81. A.G.N., Inq., 563.3, fols. 20r-20v.

Es difícil determinar en qué medida este desarrollo resultaba de una iniciativa chichimeca, para afirmar su identidad cultural mediante una oposición activa al cristianismo. La existencia de casos similares fuera de las tierras de los chichimecas (uno de ellos, completo con la adoración del chivato, en Tacámbaro, pueblo remoto en el seno del Michoacán tarasco)[82], sugiere que la propagación de esta suerte de folclor diabólico occidental se debía más a los pastores y vaqueros que a los indios chichimecas. Sin embargo, es significativo que hacia mediados del siglo XVII, el demonio pareciera haberse apropiado de la mayoría de los lugares sagrados, que en tiempos prehispánicos habían pertenecido a las deidades tutelares del lugar. Así, si bien pastores y vaqueros buscaban la ayuda sobrenatural de los indios, así también mostraban a éstos una fuerza espiritual occidental que podían adoptar con facilidad. En este proceso de intercambio simbiótico, el demonio pronto perdería todos sus atributos, asociados con las deidades tutelares más caprichosas y ambivalentes, y emergería, no sólo como el indiscutible enemigo de Dios, sino también como el mayor adversario del statu quo.

Hasta cierto punto, este incipiente papel del demonio como contrincante político ayuda a esclarecer la enigmática persistencia inquisitorial de perseguir a un espíritu aparentemente impotente. No obstante, por muy real que fuera la motivación política de los inquisidores, sería un claro anacronismo pasar por alto los motivos, esencialmente teológicos, de su preocupación por la expansión del demonismo. Pues, por muy fútiles o superfluos que a primera vista parecieran los esfuerzos del demonio, incluso la certeza de su fracaso eventual, no impedía que Satanás pudiera ganar batallas temporales muy reales e incluso llevar a un gran porcentaje de la humanidad al fuego eterno. Era en efecto, una verdad teológica aceptada, que el demonio podía conseguir condenar a la mayoría de la raza humana y seguir siendo el perde-

82. A.G.N., Inq., 568.1, sobre todo los fols. 34r y 37v. Otros casos ilustrativos se dieron en Guadalajara, en 1743 (A.G.N., Inq., 912.46) y en Temascaltepec, en 1758 (A.G.N., Inq., 986.7).

dor. Pues una sola alma salvada era infinitamente más valiosa que millones de almas perdidas.

De modo que, por muy lógico o natural que el aparente interés del demonio por tipos extrovertidos y su indiferencia por los introvertidos parezca al observador moderno, para los inquisidores de la época y, de hecho, para el conjunto de la población en general, el demonio se inscribía en un marco mucho más amenazador. Su ayuda a vaqueros extrovertidos podría haberse interpretado como una táctica deliberada para provocar una conversión más radical y egocéntrica en contra de Dios, y evitar así, en la medida de lo posible, la reacción común y contraproducente que llevaba del arrepentimiento a la confesión y retorno a la vida de la gracia. A la inversa, el desprecio de Satanás por las debilidades sexuales de tipos introvertidos podía verse como reflejo de su larga experiencia. Pues la satisfacción desesperada de pasiones sexuales introvertidas solía causar sentimientos de vacío que eran tierra fértil para el arrepentimiento y la contrición.

Al mismo tiempo, la aparente preferencia del demonio por tipos confiados y asertivos no implicaba en absoluto que sus tácticas para controlar a personajes más tímidos fueran menos eficaces. De hecho, el demonio parecía actuar por igual tanto en la egocentricidad de gente introvertida y acosada por la culpa, como en la asertividad de los extrovertidos. Y los resultados solían ser más satisfactorios en los primeros que en los segundos, pues el sentimiento de culpa era tan egocéntrico e inconsciente de Dios, como la asertividad y el orgullo. Además, desde el punto de vista del demonio, la culpa tenía la gran ventaja de ser inherentemente estéril. Mientras que los personajes desenvueltos experimentaban sentimientos de realización y placer –los cuales, de acuerdo con la doctrina cristiana de la bondad de la creación, eran legítimos y gratos a Dios–, la actitud de los introvertidos, acosados por la culpa, era por completo negativa. Su actitud podía incluso llevarlos a odiarse a sí mismos, lo que constituía el primer paso hacia la desesperación.

Así pues, frente a la persistente amenaza de arrepentimiento entre aquellos que habían acudido a su ayuda, el demonio aún era capaz de sacar su arma más poderosa. La destreza con que lo

hacía, según se creía, era capaz de despistar incluso a los personajes más confiados. Cuando Francisco Ruiz de Castrejón decidió arrepentirse o, en sus propias palabras, «dejar el vicio», se le apareció el demonio en un sueño, «en figura de perro con cuernos», y le dijo: «¿Pues qué, te apartas de mí? Algún día me habrás menester.»Y al haber persistido en su decisión, después de llevar su «librito con imágenes del demonio» al mayordomo de los misioneros jesuitas, quien lo quemó solemnemente, una «vaca prieta» se le había echado encima, «corriendo tras éste, echando llamaradas de fuego por la boca, la cual vaca era el demonio, y de aquel espanto, cayó del caballo y estuvo muy malo, y aunque estuvo de muerte, no se confesó..., para no apartarse del demonio», quien le había dicho «que lo había de ahogar si se apartaba de él»[83].

Fue un miedo parecido el que impidió a Juan de Puelles confesarse después de haber sellado un pacto con el demonio hacia 1612[84]. Y el mismo problema afligió a Luis de Ribera, quien en 1630 describió cómo se le aparecía el demonio constantemente en visiones y sueños, en que lo amenazaba y se le «aparecía visiblemente», porque deseaba arrepentirse, dirigirse a Dios y confesarse. Después reiteró que, incluso si el demonio no lo hubiera atormentado tanto, le hubiera resultado imposible ir a confesarse, debido al temor que el reconocimiento de la enormidad de su pecado le había provocado[85]. Y más de un siglo después, en 1743, el mulato José Manuel de Estrada dijo a los inquisidores de Guadalajara que su amigo Manuel López lo había persuadido de que hiciera un pacto con el demonio, quien lo convertiría en excelente jinete y vaquero, «y hasta las mujeres morirían por él». Sin embargo, porque lo había hecho todo a medias y con miedo (sin tirar el rosario, sino sólo escondiéndolo bajo la silla de montar, sin firmar el pacto escrito), Manuel López había empezado a maltratarlo y denigrarlo, y el demonio se le aparecía con fre-

83. A.G.N., Inq., 209.9, fol. 56v.
84. A.G.N., Inq., 486(II).98, fol. 542v.
85. A.G.N., Inq., 366.41, fols. 403v, 410r.

cuencia en forma de hombres y mujeres, causándole gran tensión y ansiedad[86].

Parecería entonces que a pesar de la persistencia de una noción, más bien medieval, de un demonio maleable e incluso risible, y completamente subordinado a Dios, el concepto más amenazador de él que hemos visto surgir en los siglos XVI y XVII no era simplemente el monopolio de teólogos y demonólogos. Especialmente entre aquellos que no tenían acceso a las defensas litúrgicas del culto comunitario, el demonismo y la egolatría con facilidad se volvían buenos compañeros. Donde esta egolatría era confiada y asertiva conseguía preservar e incluso desarrollar varios de los atributos más graciosos y folclóricos del demonismo medieval. Pero cuando la confianza se mudaba en inseguridad y en sentimiento de culpa (un desarrollo que, como hemos visto, atañía incluso a los personajes más confiados), el individuo quedaba prácticamente impotente en las garras de una fuerza sobrenatural, aparentemente abrumadora. En algunos casos aislados, el demonio casi parecía haber usurpado la omnipotencia de Dios. En 1731, por ejemplo, el negro libre Atanasio Florentino declaró que el demonio le había otorgado el poder de exorcizar a otros demonios, con una eficacia desconocida entre los hombres piadosos. A la vez, insistía en que, por muy aterradora que fuera su conducta, le sería imposible arrepentirse, porque el día de su nacimiento el planeta Saturno, entonces en su cúspide, lo había predestinado al mal de modo irreversible[87].

Este testimonio, algo incoherente, sugiere que la imagen ineludible y arrolladora del demonio, que vino a dominar el pensamiento de nuestra época, encontró cierta resonancia en la masa de la sociedad. Pero, en su mayoría, esta resonancia era esporádica y dispersa y, como regla general, la imagen más maleable de la demonología medieval tendía a dominar. Ello no significa, claro está, que la demonología de los siglos XVI y XVII fuera una

86. A.G.N., Inq., 912.46, fols. 134v-136r.
87. A.G.N., Inq., 834.19, fol. 387r.

Láminas 19 (derecha) y 20 (abajo). El temor al infierno y a la condenación eterna en la literatura popular.

construcción inaccesible o demasiado intelectualizada, solamente inteligible para una minoría de mentes educadas teológicamente. Lo que queda claro, sin embargo, es que la vena nominalista que hemos advertido en el seno del demonismo después de la Reforma, con su tendencia a separar la esfera natural y la sobrenatural, haría que el demonio se volviera cada vez más impotente en el mundo natural. Por ende, no nos debe sorprender que la esfera social se tornara cada vez menos atractiva para el demonio, que dirigiría su atención, con una minuciosidad cada vez más inquietante, a los espacios interiores del alma individual.

4

El castillo interior

A menudo me he preguntado si, desde un punto de vista más amplio, la filosofía no ha sido sólo una interpretación del cuerpo y un malentendido del cuerpo.
Friedrich Nietzsche, *La Gaya ciencia*

En el año de 1613 los inquisidores de la Ciudad de México concluyeron que el cura español Alonso Hidalgo estaba «loco». Como «obediente hijo de la Iglesia Católica Romana», Hidalgo había decidido, por fin, «pedir misericordia» ante el santo tribunal, porque había cometido «muchos crímenes, excesos y maldades» contra Dios, la Virgen, los santos, y la Iglesia Católica. Según su propio testimonio, había hecho todo esto,

> así de obra como de palabra, desde el día que me sé acordar hasta el presente,... negando todos los artículos de nuestra santa fe..., habiendo renegado de toda la Santísima Trinidad, de Nuestra Señora y de toda la corte celestial, y negado la potestad al papa, y haciéndome más que Dios, y dando la obediencia al demonio, que tengo muy cierto que está en mí Belcebú, Príncipe de todos los demonios.

A lo largo de estos años había llegado a convencerse de que la salvación le estaba vedada. No había ido a confesarse de manera

adecuada, pues sólo iba «por cumplimiento y no diciendo verdad, sino mentiras y embustes por satisfacer a los sacerdotes con quien me confesaba de muchas cosas escandalosas que yo cometía». La sensación de estar condenado era tan sobrecogedora que cada vez que decía misa padecía

> unos desconsuelos tan tristes y desesperados que apenas podía andar con tantas imaginaciones de ver que estaba tan relajado y que no podía tenerme en pie..., y que ya no era posible poderme encubrir diciendo que no decía misa, por haber dicho muchas después de haber desesperado de la misericordia de Dios.

Ni siquiera el temor a la muerte lo había hecho cambiar de actitud. En el curso de una grave enfermedad, había intentado acordarse de sus pecados, pero al darse cuenta de que

> eran tan sin número y tan detestables y que era imposible, lo dejé, de manera que me quería morir como una bestia, sin sacramentos. Y aunque hice voto en esta ocasión que, si Dios me levan[taba] de la cama..., no diría más misa sin confesarme, no lo cumplí, sino volví a decirla. Y en otra enfermedad que tuve después, no traté de confesarme, aunque pensé morirme... Y viendo que estaba así tan pobre que no sabía qué hacerme, me determiné ahorcar, haciendo mil quimeras y desesperaciones de ahorcarme, que entiendo que lo hice, y me pareció que los diablos me llevaron al hospital de Nuestra Señora asido del pescuezo..., y que me llevaba... un demonio con dos cuernos que iba echando fuego, y que me arrimó a una pared y me colgó de un clavo..., y me hizo beber de una redoma..., muy aprisa, [lo] que me pareció ser la sangre de Cristo Nuestro Señor... [E] imaginaba yo que, como había de decir misa otro día..., me pareció que había dado un estallido que había desquiciado la máquina del cielo, y de muchos cielos que se me figuraron, y muchos infiernos, y que gran cantidad de la sangre de Cristo venía delante de mí..., y que por otro trueno, me

> pareció que el mundo se deshacía y las conciencias de los hombres se desbarataban, de manera que aún Dios no podía componerlas... Y después que [volví] de este embeleso, me pareció que tenía dentro de mí a Belcebú... Y tantos disparates y herejías he dicho hablando con el demonio..., como transportado... [y] armando silogismos, que he caído a mi parecer en cien mil cuentos de herejías, y... me he fingido loco por no venir a este santo tribunal de verguenza[1].

Al lector moderno, la calificación inquisitoral de «loco» atribuida a este caso a buen seguro le parecerá adecuada y, hasta cierto punto, predecible. Pero en el contexto de la espiritualidad del siglo XVII, la cuestión no era tan sencilla. Detrás de las exageraciones evidentes y el estilo confuso y desesperado –lo que sin duda influyó en el veredicto–, el testimonio del padre Hidalgo revela muchas características que podrían considerarse paradigmáticas de la espiritualidad de la época. *Mutatis mutandis*, el caso de Hidalgo es notablemente parecido a los de numerosos místicos de la época y sus razonamientos se pueden comparar perfectamente, por ejemplo, con los tratados místicos y autobiográficos del jesuita francés Jean-Joseph Surin.

Como se recordará, fue en 1634, sólo dos décadas después del caso de Hidalgo, que a Surin se le encargó el insólito caso del convento francés de ursulinas en Loudun, donde un gran número de monjas mostraban señas inquietantes de estar poseídas por los demonios. Siguiendo sus intuiciones místicas, Surin decidió no confiar exclusivamente en el exorcismo, sino tratar al mismo tiempo de iniciar a las monjas en los secretos de la vida interior y de persuadirlas de que el único modo de vencer al demonio era mediante la obediencia absoluta e incondicional a Dios. Aparentemente debilitados por tales métodos, los demonios buscaron vengarse, poseyendo al jesuita con tal fuerza que

1. Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición (a partir de aquí A.G.N., Inq.,), tomo 478, exp. 67 (a partir de aquí 478.67), fols. 409r(bis)-411v(bis).

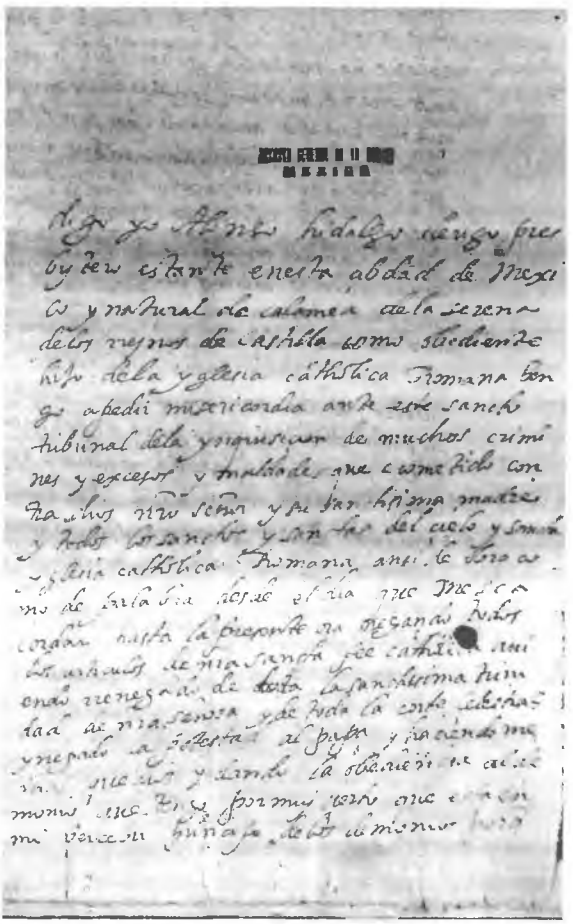

Lámina 21. Primera página de la carta del padre Hidalgo a los inquisidores.

éste se vio obligado a abandonar la misión y volver a Burdeos en el otoño de 1636. Después de una nueva y breve tentativa de ayudar a las monjas, Surin pasaría los siguientes veinte años de su vida en un estado muy cercano a la demencia. Llegó a creer que su «verdadera» alma se había convertido en un espectador pasivo de las horribles torturas y maleficios que afligían sin cesar a su otra alma «diabólica». Sin embargo, todo esto era insignificante frente a la espantosa convicción de que estaba irredimiblemente condenado. La idea de la condenación eterna, que ator-

mentaba a Satanás y a su ejército de demonios, se había apoderado de todo su ser y lo había convencido de que tenía la obligación de actuar de acuerdo con esa «sentencia», esto es, haciendo el mal conscientemente. Sin embargo, Surin todavía quería hacer el bien lo que, según su lógica, iba en contra de la voluntad de Dios:

> Porque así como no hay nada más importante que observar el orden que Dios ha puesto en el mundo, y dado que el del infierno consiste en ser un lugar malo, no hay nada más horroroso que intentar poner el bien en un lugar destinado para el mal, del mismo modo que constituiría un desorden colocar el mal en el paraíso... De ahí que mi crimen más espantoso fuera el de seguir esperando y queriendo hacer el bien[2].

Al impedir al jesuita seguir la voluntad divina, el demonio parecía disfrutar llenándole la mente con todo tipo de pensamientos blasfemos y heréticos, llegando incluso a sugerirle que se quitara la vida. En un estado de delirio semejante al que sufriera el padre Hidalgo, Surin pasaba noches enteras contemplando la idea del suicidio, con un cuchillo al cuello, o pensando en tirarse por la ventana, lo que realmente intentó en una ocasión, aunque logró sobrevivir[3].

A pesar de las marcadas diferencias estilísticas y circunstanciales, los informes de Surin e Hidalgo siguen una misma lógica. Ambos se nos presentan como personajes excesivamente escrupulosos y profundamente conscientes de su incorregible malicia, ambos concluyen que estan condenados y que cualquier tentati-

---

2. *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin de la Compagnie de Jésus*, L. Michel y F. Cavallera, 2 tomos, Tolosa 1926-1928, II, p. 54.

3. Jean-Joseph Surin describe los sucesos de Loudun detalladamente en *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer en la possession de la Mère Prieure des Ursulines de Loudun*, Avignon 1829, ps. 11-147. Los pormenores de su posterior estado de demencia se encuentran en *Lettres*, I, ps. 127-128; II, ps. 1-152. Existe un excelente resumen de Leszek Kolakowski en *Cristianos sin iglesia: La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, trad. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid 1982, ps. 302-313.

va de evitar su espeluznante destino sólo los conduciría a cometer crímenes aún mayores (hacer el bien contra la voluntad de Dios, en el caso de Surin, y decir misas sacrílegas, en el de Hidalgo), ambos llegan a una desesperación extrema e intentan el suicidio, y ambos acaban por creer que estan poseídos por el demonio.

En rigor, el último de estos síntomas, que desde una perspectiva moderna puede aparecer como el más preocupante, era en realidad el único capaz de encerrar cierta esperanza. Como insiste el mismo Surin, las posesiones demoníacas eran con frecuencia una señal de la misericordia y gracia divinas. Innumerables eran las formas en que Dios podía valerse de una posesión para «purgar» a un alma predilecta y prepararla para la unión mística. Una vez aceptada esta posibilidad, todas las instigaciones demoníacas a blasfemar, renunciar a Dios, cometer «actos impuros» o, incluso, perder la esperanza de la misericordia divina podían juzgarse como medios idóneos para combatir el amor propio, sobre todo cuando el alma individual se humillaba en tal grado que llegaba a pensar que podía haber cometido aquellos horrores voluntariamente[4].

Así, el hecho de que tanto Surin como Hidalgo hayan superado su estado de desesperación a partir de la absoluta certeza de estar poseídos por el demonio no tiene, en el contexto de su época, ningún dejo de ironía. La posesión, lejos de aparecer como una desgracia, se podía presentar a las almas escrupulosas como una clara explicación, e incluso como justificación de su propia maldad. En vez de representar un enemigo, el demonio, en tales casos, podía manifestarse como un perfecto y bienvenido chivo expiatorio.

Quizás el ejemplo inquisitorial más ilustrativo de esta tendencia en la Nueva España sea el de sor Margarita de San José, monja profesa en el convento de Jesús María, en la Ciudad de México, cuya denuncia llegó al Santo Tribunal en el año de 1717. Según su confesor, don Juan Ignacio de Castorena, las

4. *Lettres*, II, passim.

dudas de sor Margarita acerca de los artículos de la fe se habían convertido «en una tentación continua, todo el tiempo que está despierta y aun muchas veces dormida». A toda hora la atormentaban tentaciones de

> quitarse el rosario, arrojar las reliquias, azotar a un santo Cristo, comulgar sin confesarse, sacar la sagrada forma, darle de puñaladas y freírla en aceite. Siente como una cólera y rabia que le enciende y oprime el corazón, como que se enfurece, se perturba de juicio y se enajena de razón, como que la arrebatan violentamente, y así se sale de las misas cantadas al tiempo del Credo.

En este estado, el día de la fiesta de la Asunción, totalmente «arrebatada» y sin saber lo que escribía, «como impelida de extraño impulso», sin poder firmar su nombre o «la esclava de la Virgen de los Dolores», como el padre Castorena le había aconsejado para «ejercitar su resignación», había hecho una «cédula de esclavitud» al demonio, escribiendo envuelta en un delirio, «la esclava de Satanás». Cada vez que intentaba «hacer actos de amor a Dios y a Nuestro Señor Jesucristo», se quedaba sin habla, y cuando le aconsejaban que buscara la compañía de monjas piadosas y virtuosas, rompía a reír, «como guiada por impulso extraño».

A partir de esta evidencia, su confesor decidió que o bien estaba «loca y demente», o bien «endemoniada». Sin embargo, pronto descartó la primera posibilidad, al parecerle una incongruencia que sor Margarita tuviera un comportamiento perfectamente normal a todas horas, excepto cuando se le presentaban cuestiones religiosas. Así, resultó que estaba «espiritada , obsesa, arrebticia [sic], energúmena o poseída del demonio, como ella misma lo conjetura», lo que quedaba atestado por el hecho de que, después de pedir que la exorcizaran, había dicho a su confesor que «Lucifer decía [que] había de ser con estola negra y no con blanca ni encarnada». (En un interrogatorio posterior, sor Margarita explicó la lógica de las instrucciones de Lucifer: el negro simbolizaba el infierno mientras que el blanco y el rojo

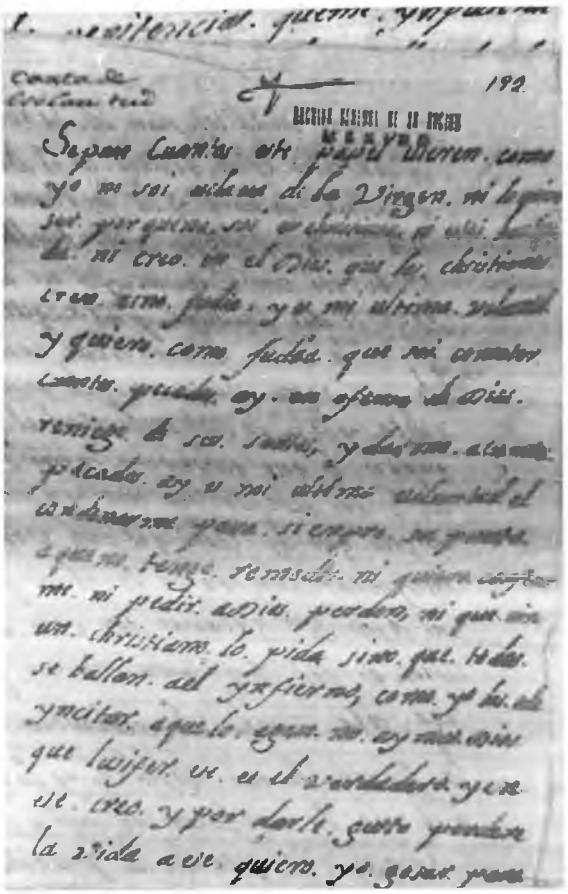

Lámina 22. Primera página del pacto escrito de sor Margarita con el demonio.

representaban la pureza y la sangre de Cristo, respectivamente)[5].

No existe, desde luego, nada en los síntomas de sor Margarita que no pueda interpretarse desde un punto de vista estrictamente moderno. Por ejemplo, desde una perspectiva psicológica, podríamos perfectamente estar frente a un caso claro de ilusión neurótica. Sus demonios, en palabras de Freud, podrían considerarse «deseos malos y reprensibles, derivados de impulsos instin-

5. A.G.N., Inq., 1029.6, fols. 182r-184r, 191r.

tivos que se han repudiado o reprimido»[6]. Y su comportamiento podría ser «la expresión de una rebelión, por parte del *id*, contra el mundo externo, de su indisponibilidad (o incapacidad) de adaptarse a las exigencias de la realidad»[7]. Envuelta en un conflicto entre su propia realidad (*ego*) y el ideal al que aspiraba(*superego*), sor Margarita parece haber desarrollado, a partir de una represión frustrada, un odio subconsciente hacia la religión. Al ser incapaz de explicar este odio como algo propio, sor Margarita pudo haber optado por la lógica que ya hemos observado en los casos de Hidalgo y Surin, revestir al demonio con el conveniente papel de chivo expiatorio.

A partir de entonces, sor Margarita podía expresar tranquilamente su odio feroz hacia la religión, como si emanara de una fuerza que estaba fuera de su control y de su responsabilidad. Podía confesar, sin temor, que había cometido sacrilegio tres veces, comulgando en estado de pecado mortal, con el propósito específico de ofender a Dios. La segunda vez se había sacado la hostia de la boca y la había arrojado sobre una tumba con desdén, y la tercera vez la había pisoteado y escupido. Asimismo, había hecho trizas una imagen de Nuestra Señora y la había arrojado «en parte indecente», después de escupirla, y había golpeado y escupido una imagen del Niño Jesús y fustigado un Santo Cristo con furia.

No es de sorprender que a menudo se encolerizara con los sacerdotes que predicaban en misa, sobre todo si hacían alusión a la Santísima Trinidad. Si bien admitió haber seguido el consejo de su confesor y había pedido ayuda a Nuestra Señora durante estas tentaciones, en el fondo siempre deseaba que «el Enemigo» poseyera su cuerpo. Que este último deseo se había cumplido, lo confirmaban tanto la manera como temblaba todo su cuerpo durante la recitación del Credo, sobre todo cuando decía «*et incarnatus est*», como su absoluta incapacidad de mirar la hostia, y las «fuerzas intensas» que le impedían arrodillarse durante la

6. Sigmund Freud, «A seventeenth-century demonological neurosis», en *Standart Edition of Complete Psychological Works*, Londres 1961, XIX, p. 72.

7. «Loss of reality in neurosis and psychosis». ibíd., p. 185.

consagración. Finalmente, la lógica de nuestra interpretación puede confirmarse convenientemente, ya que la misma sor Margarita admitió que sus confesiones y comuniones sacrílegas se debían a su incapacidad de confesar sus pecados «contra el sexto mandamiento», admisión que disipa cualquier duda sobre sus necesidades eróticas[8].

No obstante, desde el punto de vista del historiador, el interés de tales experiencias no radica en destacar estados patológicos o complejos psiquiátricos, sino más bien en facilitar la comprensión de la espiritualidad de la época, y sobre todo de la manera en que las doctrinas inspiradas en ella lograron integrarse en los conflictos ideológicos de su tiempo. En este sentido, las interpretaciones psicológicas de casos tales como los de Hidalgo y sor Margarita, por más esclarecedoras que se nos presenten en un nivel particular, no contribuyen en absoluto a resolver el problema. Incluso diría que, en ocasiones, pueden dificultar nuestra comprensión. Nótese por ejemplo, que los casos que hemos analizado son sólo excepcionales en la medida en que representan desarrollos extremos de unas tendencias que, en aquella epoca, no sólo eran aceptadas, sino incluso recomendables. Lo que a nosotros puede parecernos un claro caso de neurosis o represión sexual, pudo ser para los contemporáneos un indicio de virtud o perfección cristiana. Esta es, en efecto, una de las características más recurrentes y desconcertantes de la literatura hagiográfica de los siglos XVII y XVIII en la Nueva España. En su biografía de María de San Joseph, por ejemplo, Sebastián de Santander y Torres cita una carta de la supuesta santa, en la que ésta explica:

> Puedo asegurar que para cada virtud que debo y quiero ejercitar tengo un demonio que me la contradice. Y en esto no tengo duda, porque tengo claridad de que es así. Y me fuerzan a decir tantas y tan terribles blasfemias contra Nuestro Señor que sólo en la iniquidad horrorosa de quien me fuerza a decirlas pueden caber. Y esto con tan

8. A.G.N., Inq., 1029.6, fols 185r-190v.

> gran violencia, que aprieto los dientes con mucha fuerza, porque parece, según lo que siento, que las pronuncia la lengua... [Y], con las muchas luchas que con ellos tengo, estoy de manera que, a cada fuerza que hago, se me salen las tripas.

Ni siquiera durante sus pensamientos más virtuosos o, sus «revelaciones más sublimes» se veía libre de amenazas y ataques demoníacos. Cuando sintió el impulso divino de fundar un convento en Oaxaca, por ejemplo, los demonios acudieron inmediatamente a causarle «tal confusión, murmullo... gritería y ruido que le hacían perder el sentido», burlándose de ella y diciendo:

> Mírenla qué contenta y pagada que está. Piensa esta simple, mentecata, boba y enajenada que, porque la nombró el obispo, son verdad tantas mentiras y trapazas como las que le pusimos en la cabeza. Ella se consuela... porque entiende que fueron revelaciones aquellas quimeras y embustes que fraguamos nosotros, y de que le embutimos los cascos, para que engañara al cándido e inocente de su confesor, a quien ha hecho tragar tanta máquina de desatinos. Pero pronto saldrán de su engaño, cuando vean que... todo, como tela que urdimos nosotros, se desvanece. ¡Oh qué buen día hemos de tener cuando, conociendo la burla el obispo y su confesor, la declaren por ilusa, por hipócrita, por embustera y por endemoniada! Entonces sí que le darán el premio que sus revelaciones merecen[9].

Lo extraordinario de estas instigaciones demoníacas es que no parecen haberse convertido en causa de ansiedad. Antes bien, se consideraban síntomas claros de progreso espiritual. En efecto, cuanto más poderosos y vívidos eran los ataques demoníacos,

9. Sebastián de Santander y Torres, *Vida de la venerable madre María de San Joseph, Ciudad de México 1723*, ps. 176 y 194.

tanto más dignos de respeto y admiración eran aquellos que los padecían. Cuando le fue revelado que Dios había permitido que «tres infernales espíritus la atormentaran por espacio de ocho años», sor María de San Joseph se volvió aún más virtuosa. Y varios más llegaron, por la noche, en tropeles tan numerosos que, cuando los veía «con la vista interior del alma», le parecía que estaban dispersos en su celda, «como si sembraran de menudos alfileres toda la celda». Le pegaban, la atormentaban y se reían de ella, privándola de sueño toda la noche y dejándola «molida, estropeada y tan sin alientos» que por la mañana «no podía menos que salir de la celda arrastrándose y caminar por los ambulatorios deteniéndose de las paredes», para ir, « a la hora de Prima y oración, al coro». Luego le llenaban la cabeza de escrúpulos, indicándole que todos sus actos eran pecaminosos, de modo que se volvía temerosa en todo lo que hacía. Cuando intentaban impedirle que rezara, lo que escandalizaba a sus hermanas, le ocultaban las palabras del breviario. Sin embargo, como sor María solía conocer las palabras de memoria, los demonios le ataban la lengua y paralizaban la mandíbula. Continuamente le llenaban la cabeza de malos pensamientos. En una ocasión, fue tal la cantidad de demonios que la atacó al mismo tiempo que creyó hallarse en el mismísimo infierno, y los tormentos que recibió eran «tan crueles» que vio su cuerpo «desmenuzado en muy pequeños pedazos». Después de esto escribió:

> Quedé en mi ser, y me dejaron descansar una hora, en que estuve gozando los favores y mercedes que mi Señor me hizo, que fueron grandes. Después... volvieron..., pero estaba tan... confortada... que todo me parecía nada, y estaba deseando padecer más y más[10].

Tales actitudes, que al lector moderno le parecerán inmersas en un masoquismo morboso, eran en realidad la norma en la literatura hagiográfica de la época, y se habían convertido en síntomas de lo que se consideraba una vida realmente santa. De

10. Ibíd., ps. 169-171, 175-176.

hecho, era de esperarse que los tormentos diabólicos incrementaran en proporción al grado de virtud y paciencia que mostraran las víctimas. En su biografía de sor Michaela Josefa de la Purificación, el fraile mercedario Agustín de Miqueroena destaca «las prolijas enfermedades» que su heroína sufrió durante largos años, cuando, «alterándose los furiosos ministros de la más rabiosa Turba, daban repetidos golpes en su cuerpo con demasiada tiranía». Sus hermanas se valían de «oraciones, deprecaciones y alabanzas a Dios nuestro Señor y a la Purísima Reina», para tratar de aliviarla, lo cual sólo acrecentaba la furia de los «rabiosos... ministros de la infernal tiranía», quienes, como «rigurosos verdugos de su inocencia», le infligían unos tormentos tan horrorosos que a menudo sentía «tanto como si se hicieran minutísimas partes su cuerpo y dislocasen todos sus huesos de sus coyunturas naturales». Sufría éstos y otros males peores de buen grado. Lo que a sus ojos constituía un «martirio más cruel y riguroso» eran los signos de «exterioridad» que los tormentos dejaban en su cuerpo. Pues sor Michaela «era tan naturalmente seria y tan enemiga de exterioridades que hubiera sin duda admitido dobladas las enfermedades por no padecer semejante exterioridad»[11].

Síntomas parecidos pueden observarse en el caso de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, a quien el demonio «no omitía ocasión ni diligencia para insultarla». «Innumerables fueron las ocasiones», escribe su biógrafo,

> en que traía [el demonio] a la venerable Madre por los aires, moviéndola de arriba a abajo, y del suelo la volvía a subir a lo alto. Luego, de un lado para el otro, con violencia inexplicable, como si fuera una ligera paja, resultando de estos movimientos, excesivos dolores en todo el cuerpo. Varias veces se vio en los profundos calabozos del Abismo..., y en cada una de ellas experimentaba nuevos martirios y penas que parecían quitarle la vida... En varias

11. Agustín de Miqueroena, *Vida de la V. M. sor Michaela Josepha de la Purificación*, Ciudad de México 1755, ps. 25-26.

> ocasiones, fueron los demonios ministros crueles, que la cru[ci]ficaban, sintiendo vivísimos dolores por la impiedad y crueldad suma con que lo ejecutaban, de tal manera que sólo Dios, como piadisísimo y amoroso padre suyo, pudo... conservarle la vida.

Siempre le tendían trampas, incitando a sus hermanas a que, como le escribió a su confesor, la odiaran y la insultaran. Con frecuencia la detenían camino al coro, para que se perdiera las partes más importantes del oficio y le hacían pensar que no llegaría a tiempo para la comunión o que cuando llegara, ya habrían acabado de rezar. Y, por supuesto, durante los raros momentos de paz, le daba gracias a su «amado Esposo» de los beneficios que había obtenido, aunque siempre sedienta de más sufrimiento[12].

*

El persistente papel del demonio en la piedad conventual de esta época es tan extraña a nuestra apreciación de la espiritualidad cristiana que nos resulta difícil comprender cómo llegó a considerarse parte de un desarrollo ortodoxo. Es cierto que la idea de que Dios pudiera otorgar, y a menudo le otorgara, libertad de acción al demonio, de la cual sacaría un bien mayor, era un lugar común en la teología tradicional. Pero los ejemplos citados arriba van más allá de la mera permisión divina. Era casi como si el demonio se hubiera convertido en un medio indispensable para la salvación. En palabras de Valdés:

> Pocos santos hay colocados en el altar mayor de la gloria..., en que no haya puesto mano el demonio. Porque, como este maldito artífice ha sido siempre gran maestro en cortar, desbastar y pulir, le ha otorgado Dios generales licencias para que desbaste, pula y retoque con su mano,

12. Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la V. M. sor Sebastiana Josefa de la SS. Trinidad*, Ciudad de México 1765, ps. 287, 291-293, 294-297.

> a los que tiene su sabia providencia destinados para acomodarlos en los eternos nichos que hay en el inmenso retablo del cielo[13].

Esta idea del demonio como mero instrumento de Dios iba acompañada de una idea de Dios que tenía su arraigo en la tendencia nominalista de separar la naturaleza y la gracia. En efecto, la opinión de Valdés estaba en perfecta consonancia con las enseñanzas de Surin, para quien, como hemos visto, la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural no era meramente una diferencia de grado, sino una ruptura fundamental «entre el cielo y la tierra, entre lo finito y lo infinito»[14]. Según este punto de vista, la bondad de los actos humanos no podía medirse según sus efectos, por buenos que éstos fueran, sino sólo en la medida en que resultaban de un abandono incondicional del yo a la voluntad divina, «del mismo modo en que un criado no hace buenas obras, sino que simplemente cumple con la voluntad de su amo»[15]. En términos estrictos entonces, la naturaleza y la bondad sobrenatural se volvieron prácticamente antónimos. Puesto que Dios constituía el único valor autónomo, los actos humanos eran incapaces de producir ningún tipo de valor por sí mismos. Pensar lo contrario significaría afirmar la posible existencia de otro sujeto distinto de Dios que pudiera ser fuente de bondad, lo que, a su vez, significaría negar la soberanía de Dios. Más aún, ni siquiera el valor de una obra buena podía derivarse de su concordancia con la ley divina, pues esta última no podía reclamar una existencia autónoma, externa a la voluntad divina.

Este «monismo extremo» de Surin, como lo ha llamado Lezsek Kolakowski[16], era indisociable de su absoluto rechazo de la concordancia tomista entre la naturaleza y la gracia. El problema no era sólo que el hombre no pudiera colaborar con la gra-

---

13. Ibíd., p. 285.
14. *Lettres*, II, p. 388.
15. Jean-Joseph Surin, *La guide spirituelle pour la perfection, divisée en sept parties*, París 1836, p. 73.
16. *Cristianos sin iglesia*, p. 317.

cia, sino que ni siquiera debía intentarlo. Había que suprimir la voluntad humana hasta llegar a provocar un «santo odio de sí mismo» y un «desprecio absoluto por cuanto sea humano»[17]. Los cristianos debían considerarse siempre los peores entre los pecadores que merecían ser justamente odiados y condenados por Dios a los castigos eternos del infierno. Sólo así podrían sus almas librarse y llegar a comprender que Dios las había puesto a prueba, e incluso permitido que cometieran pecados horrendos, con el único objeto de purificarlas[18].

La enseñanza de Surin se caracteriza por diversos elementos asociados con el quietismo, tal como expone esta doctrina Miguel Molinos en su *Guía espiritual.* En ella puede encontrarse no sólo el principio del anonadamiento –la *extinctio virum proprium,* que culmina en una aniquilación pasiva del yo–, sino también ese peculiar odio gnóstico hacia el mundo y la creación, que conduce a la idea de que las tentaciones, e incluso los actos pecaminosos, se asientan en la parte más baja del alma, mientras que el «ápice» de ésta queda intacto. Esta distinción entre las dos mitades del alma, que Surin percibiera tan nítidamente, era igualmente notable en Molinos, quien incluso creía que el demonio era el amo de la mitad inferior[19]. En la *Guía espiritual* de Molinos, el «martirio espiritual» al que debían exponerse los cristianos en su progreso hacia la unión mística es prácticamente indisociable del grueso de la doctrina espiritual de la época. «Vuestros enemigos invisibles –escribe– os perseguirán con escrúpulos, con sugerencias lascivas, con pensamientos inmundos.» Pues es la voluntad de Dios que nos acosen

> pensamientos contra la fe, horribles tentaciones, violentas y fastidiosas sugerencias de impaciencia, orgullo, gula, lascivia, ira, blasfemia, maldiciones, y desesperación; ... horrendas desolaciones, constantes y molestas sugerencias malignas, violentas tentaciones del enemigo,

17. Jean-Joseph Surin, *Les fondements de la vie spirituelle, tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ,* Paris 1667, ps. 330 y 256.

18. Ibíd., ps. 300-303.

19. *Guida espiritual que desembaraza el alma...*, Roma 1675, II, 11.

todo lo cual había de sufrirse con perseverancia y paciencia, «en silencio y resignación», pues «Dios valorará vuestra paz y vuestra resignación más que si hiciereis buenos propósitos»[20].

Es cierto que tales opiniones siempre despertaban recelo en los círculos oficiales, y cierto también que las enseñanzas exageradas de Molinos fueron condenadas terminantemente en 1685. Pero dicha condena no pudo evitar la atmósfera propicia que había llevado al surgimiento del quietismo. En efecto, es imposible comprender a Molinos fuera de la tradición más amplia del Oratorio francés, que era la tradición de san Francisco de Sales y santa Francisca de Chantal, de san Juan Eudes, Bérulle, Lallemand y Surin, una tradición profundamente agustiniana, cuya desconfianza en la naturaleza y el cuerpo se remontaba, incluso, a los escritores más ortodoxos de la Contrarreforma. Cuando Molinos insiste, por ejemplo, en que deberíamos morir para con nosotros mismos, «como un cadáver sin vida», y permitir que la voluntad divina rija nuestras vidas, hace eco de san Ignacio[21]. Y cuando Surin escribe que el demonio habita en nuestra naturaleza y Dios en nuestro espíritu[22], podría apoyarse en la indiscutible autoridad de santa Teresa, siempre predispuesta a las «experiencias sobrenaturales», cuando más alejadas estuvieran de lo «natural», pues, nos dice, «cuando lo natural está junto a lo sobrenatural, puede el demonio hacer más daño»[23].

En el contexto de esta separación, resulta más fácil comprender la desconfianza hacia la creación y sobre todo hacia las inclinaciones del cuerpo que caracterizan a dicha época. Sobre esta

---

20. Citado en R. A. Knox, *Enthusiasm: A chapter in the history of religion with special reference to the XVII and XVIII centuries*, Oxford 1950, p. 281.

21. «Que cada uno de los que viven en obedientia –escribe San Ignacio– se deve dexar llevar y regir de la divina providentia... como si fuese un cuerpo muerto, que se deve dexar llevar adonde quiera, y trattar como quiera, o como un bastón de un hombre viejo, que en donde quiera y en cualquiera cosa que del ayudarse quiera el que lo trae en la mano». *Constituciones de la Compañía de Jesús y sus declaraciones*, facsímil, Stabilimento Danesi, Roma MCMVIII, 6ᵀᴹ parte, cap.I, fol. 71r.

22. *Lettres*, I, p. 256.

23. *Castillo Interior (Las Moradas)*, libro IV, cap. 3.

base, fue como un célebre predicador mexicano del siglo XVIII insistió en que «la pureza» era «la virtud más elevada», pues «por ninguna otra... se hacen los hombres semejantes a los ángeles»[24]. En efecto, los cristianos debían estar siempre alerta y tomar muy grandes precauciones, para evitar cualquier cosa que pudiera despertar en ellos un deseo sensual. Para ilustrar esta cuestión, el mismo autor cuenta una historia apócrifa, en la que san Bernardo, según nos dice,

> inadvertidamente se descuidó en ver una mujer una vez y, habiendo sido casualidad se castigó con tanta severidad, que se echó hasta la garganta en un tanque de agua helada, de donde lo sacaron casi exánime. ¡O laudable recato! Efecto de quien sabía los riesgos de perderse por el extravío de los sentidos[25].

De la misma manera, se consideraba un acto de virtud ejemplar el que sor Antonia de la Madre de Dios apartara su vista o se ensordeciera a palabras que pudieran despertarle un deseo sensual, no sólo durante sus actividades cotidianas, sino incluso durante las lecturas de vidas de santos, el Oficio Divino o la Sagrada Escritura[26]. El recelo hacia lo sensua, y su creciente identificación con lo demoníaco se había convertido en un asunto ortodoxo e indiscutible en la espiritualidad de la época, y a menudo era incluso confirmado por autores establecidos o recomendados. En su biografía del obispo Juan de Palafox, Antonio González de Rosende afirma que

> según la doctrina de san Pablo, el hombre... está compuesto de una repugnancia y contradicción que es espíritu y carne, y es una viva y continuada contienda su miserable hechura, porque la carne apetece lo que es contrario

24. Juan Joseph de Escalona y Calatayud, *Instrucción a la perfecta vida*, Ciudad de México 1737, p. 21.

25. Ibíd.

26. José Jerónimo Sánchez de Castro, *Vida de la V. M. sor Antonia de la Madre de Dios*, Ciudad de México 1747, ps. 239-241.

> al espíritu y el espíritu anhela por lo que se opone a la carne: que es lo mismo que decir que uno a otro tiran a deshacerse y sujetarse... [Y] es constante en toda Teología y documento de fe que el demonio no intenta que el espíritu prevalezca contra la carne..., sino lo contrario.

Por ende, nos recuerda más adelante que «donde menos parte puede tener el demonio y menos lugar sus engaños» es en la «comunicación intelectual». En profundo contraste con la tradición medieval, los esfuerzos del maligno se concentran en «los sentidos interiores y exteriores»,

> ... para los cuales puede fingir luces o formar voces, y aquí es donde se forjan todas las fábricas y quimeras de sus ilusiones y embustes. Pero siempre astuto y cabiloso, atendiendo a no destruirse, sino a mantenerse, y conservando muy entera la parte sensitiva, por ser el distrito de su jurisdicción, y así, todos los efectos que producen los regalos que vienen por su mano son sensitivos;... y... nunca, de sus deleites, visiones o hablas, nacerán aquellos deseos inflamadísimos de amor de Dios..., procurando un alma deshacerse toda por aquel Sumo Bien y deshacer su cuerpo a desprecios, mortificaciones y penitencias[27].

Este rechazo del cuerpo provenía de una interpretación radical de la oposición paulina entre el espíritu y la carne que es del todo nueva en la espiritualidad cristiana. Existía, claro está, una larga y recurrente tradición ascética en la historia del cristianismo, en que la desconfianza del cuerpo se expresaba con igual persistencia. Pero la identificación de la carne *exclusivamente* con el cuerpo y los sentidos, como si éstos fueran el reino predilecto de Satanás, y su propagación como una doctrina ortodoxa no encuentran precedentes. Por más débil que fuera el cuerpo humano, la doctrina tradicional cristiana siempre había afirma-

27. Antonio González de Rosende, *Vida del Ilustrísimo y Excelentísimo señor Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid 1762, ps. 259-267, 600.

do su valor intrínseco. Como ha observado Peter Brown, incluso la «imagen brutalmente dualista» que nos brinda san Pablo del cuerpo como «vasija de barro... [y] sembrada en ignominia» «ya dejaba relucir algo del espíritu que había levantado de la tumba al cuerpo inerte de Jesús»[28]. La lucha del espíritu contra la carne no era una imagen de la depravación intrínseca del cuerpo, sino una señal de la resistencia humana a la voluntad divina. De tal forma, la renuncia sexual como opción deseable evolucionó en el cristianismo primitivo, no como una expresión de rechazo del cuerpo, sino como un medio de llegar a una transformación que uniría al cuerpo humano con el cuerpo victorioso de Cristo[29].

Muy poco de esta afirmación de la naturaleza humana subsistía en la literatura espiritual de la época que estudiamos. El péndulo parecía haberse desplazado notablemente de la preocupación tridentina por las buenas obras y el libre albedrío, hacia un agustinianismo exagerado, comúnmente asociado con el jansenismo y el quietismo, pero de ninguna manera peculiar a ellos. El énfasis vino a recaer sobre una religiosidad del corazón, en la que el acceso personal directo a Dios podía obtenerse sin mayor preparación intelectual o expresión litúrgica. Aunque no se prescindía en absoluto de los sacramentos, existía una tendencia a verlos como obstáculos, que se interponían a la adoración más auténtica del corazón. El Oficio Divino, en particular, ya no era visto como gozosa celebración colectiva, sino más bien como ejercicio obligatorio de obediencia y abnegación, durante el cual, peor aún, los píos se exponían a los más astutos ardides del demonio sobre la imaginación.

---

28. Peter Brown, *The body and society: Men, women and sexual renunciation in early christianity*, Londres 1990, p. 47. Brown se basa en las epístolas a los Corintios, I, 15.43: II, 4: 10-11.

29. Ibíd., ps. 48-57. El excelente estudio de Brown sobre la renuncia sexual en el pensamiento de san Agustín –posiblemente a quien más se ha culpado por la supuesta aversión cristiana hacia el sexo– es muy sugerente. «En sus frecuentes, y pacientes, exposiciones de las cartas de Pablo, san Agustín se esmera en señalar que la carne no sólo era el cuerpo, sino todo aquello que conducía al yo a preferir su propia voluntad a la voluntad de Dios. La concupiscentia carnis, de hecho, afligía tan trágicamente a san Agustín precisamente porque tenía tan poco que ver con el cuerpo. Había nacido de una prolongada distorsión del alma misma.» Ibíd., p. 418.

Por debajo de todo esto, yacía una teología en que la gracia ya no perfeccionaba la naturaleza, sino que la destruía y reemplazaba. Todo cristiano piadoso había de despreciar la naturaleza humana. David no había de llevar la panoplia de Saúl, so pena de que la voluntad divina, que sólo se comunicaba a los píos si escogían rechazar la carne, se perdiera en el miasma del intelecto humano, fatalmente ofuscado por la caída.

Fue así como las prácticas ascéticas dejaron de tener por objeto el desapego de las atracciones mundanas desordenadas, para convertirse en ejercicios dolorosos de anonadamiento, en los que el enemigo, en términos estrictos, no era ya el pecado, ni el desorden, ni siquiera el demonio, sino la naturaleza misma. Dado que en el ámbito individual el enemigo era el cuerpo, las instigaciones del demonio con frecuencia se consideraban útiles, e incluso necesarias, en el camino de la salvación. Cada vez que sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad se veía libre de los horribles tormentos con los que el demonio le

> oprimía todo el cuerpo, de manera que llegó algunas veces a faltarle la respiración y quedar casi sofocada..., pareciéndole que todos los huesos se le desmigajaban en menudos pedazos..., se postraba a dar gracias a su dulce Esposo del beneficio recibido en padecer aquello poco y verse libre del tormento, aunque con sed de padecer otros[30].

En realidad, sólo cuando el demonio jugaba directamente con la inclinación natural de los sentidos, podía causar verdadero daño. Entre las varias y «espantosas figuras» que el demonio utilizaba contra sor Sebastiana, las que más la afligían eran aquellas en las que tomaba forma humana, «porque entonces se ponía a su vista, con indecible deshonestidad y asquerosa torpeza, moviendo su imaginación con horribles sugestiones y arrojando furiosas llamas de fuego sensual»[31].

30. Valdés, *Vida admirable*, p. 287.
31. Ibíd., p. 286.

Lámina 23. El papel del demonio en la salvación: santa Rosa de Lima en los brazos de Satán.

A menudo se ha señalado la coincidencia de este rechazo del cuerpo y la consecuente defensa de la represión sexual con el surgimiento de lo que ha llegado a conocerse como sociedad burguesa[32]. En palabras de Michel Foucault, la represión sexual, es «emblemática» de la moralidad burguesa. Lo que hace falta apuntar con más énfasis es que, desde la perspectiva del lugar que el demonio había llegado a ocupar en este desarrollo, el

32. *The history of sexuality: An introduction*, trad. ingl., R. Hurley, Harmondsworth 1981, p. 17.

fenómeno puede explicarse con igual eficacia, como una expresión de la difundida tendencia, de inspiración nominalista, de rechazar la concordancia entre la naturaleza y la gracia, y del consecuente concepto voluntarista sobre Dios, que convirtió al demonio en un mero instrumento de la voluntad divina.

*

El ejemplo más ilustrativo de la tendencia que venimos analizando es sin duda el insólito caso de las endemoniadas de Querétaro, que llegó a oídos de la Inquisición mejicana durante los últimos meses de 1691. Podemos dar por sentado que el factor más importante de la creciente conciencia de lo diabólico en este período fue la actividad misionera de los recién llegados franciscanos de Propaganda Fide, quienes fundaron su primer colegio en Querétaro en 1683. Sus actividades comprendían la predicación popular, la conversión de las zonas rurales aún por evangelizar y el cuidado espiritual de los pueblos y ciudades donde habían fundado colegios. Pero según Lino Gómez Canedo, fueron las misiones populares las que más produjeron la admiración de la gente. Constituían eventos de «singular resonancia» en cada ciudad y pueblo, escribe, y su impacto se debía sobre todo «al rigor de sus penitencias», las cuales eran «tan desinteresadas como infatigables»[33].

En su monumental crónica de los colegios, fray Isidro Félix de Espinosa nos ha legado una vívida relación de los ideales de los fundadores y las extraordinarias penitencias de sus correligionarios. «Como el venerable fundador de este colegio apostólico fue varón extático», escribe en lo referente al colegio de Querétaro,

> dispuso la vida regular de los misioneros de forma que no estuviesen un instante ociosos y que los hallase el enemi-

33. Véase su introducción a la *Crónica Apostólica y Seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España* de Isidro Félix de Espinosa, Lino Gómez Canedo, Washington 1964, ps. XXVIII-XXIX.

go común siempre ocupados... El sueño era tan parco que apenas daban lugar para el descanso, porque acabadas las horas de coro a las dos y media, todos, con santa emulación, se ocupaban por el devoto claustro en andar la Via Sacra con cruces, sogas y coronas de espinas... Amantes de la cruz y de su crucificado dueño en ella representado, ingeniaban nuevos modos para copiar la imagen dolorosa de sus afrentas en sí mismos. Con piadosas porfías, obligaban a los religiosos legos y donados [a que] ejercitasen contra ellos oficio de sayones, ya dándoles bofetadas, ya tirando las sogas, y tal vez pisándolos, por señal de desprecio... Las vísperas de grandes festividades, a la mortificación del ayuno añadían otras penitencias en el refectorio: comían unos sentados en la tierra, otros cargaban, dando vueltas por las mesas, pesadas cruces, otros besaban los pies de sus hermanos, diciendo sus defectos y culpas...

Extendióse la semilla de la divina palabra por las plazas, calles públicas, ángulos de la ciudad y sus barrios... Predicaban [los misioneros] con palabras llenas de espíritu..., [sin darse] por contentos con haber logrado, en esta misión, el reforme universal de costumbres;... con sentimientos tan tiernos que no daban lugar a los bullicios que... acostumbra el concurso licencioso de los mundanos... Extinguiéronse los juegos públicos, cesaron los bailes y comedias y se puso a la relajación tal entredicho, que se desconocía ya la amenidad tan celebrada de los jardines de Querétaro... Quedó... esta ciudad tan reformada... que, saliendo de camino, un hombre vulgar se encontró con un vecino cuerdo, bien nacido y timorato... Preguntóle si había alguna novedad en la ciudad, a que respondió: «Señor ya Querétaro no es Querétaro, porque han venido unos padres de la Cruz tan impertinentes que ya no hay aquellos fandangos que había, ya todo está muy triste. Ya no se escucha una arpa, ni una guitarra, todo es rezar y sermones, con que ha perdido el lugar su alegría.» Sin duda era este hombre de los que dice el

> Espíritu Santo que se alegran cuando hacen mal y se glorían de sus operaciones pésimas. Eso se vio por experiencia que ya Querétaro no lo era: pues si antes, por las delicias que ofrece su terreno, era incentivo para muchas culpas, hoy, por la moderación con que se vive, y la frecuencia de sacramentos, puede ser numerada entre las ciudades más ejemplares del orbe[34].

En este clima de fervor y entusiasmo religioso, los franciscanos parecían haberse propuesto moldear las aspiraciones religiosas del pueblo de acuerdo con un riguroso ascetismo, que consideraban elemento indispensable en el ejercicio de la virtud. El éxito de sus sermones y procesiones era patente en los cambios radicales que habían provocado en el estilo de vida y las costumbres de la ciudad, sobre todo en la manera en que «una innumerable multitud de mujeres, naturalmente enemigas del silencio», dejaban a sus maridos para seguir a los frailes, sin pronunciar palabra. Muchas de ellas derramaban «abundantes lágrimas» durante las tres horas que duraban los sermones y luego les imploraban a los frailes que comenzaran de nuevo. Otras intercambiaban de buen grado sus «vestidos escandalosos» por el áspero sayal franciscano, «poniendo mucho manto de estameña en lugar del que tenían de seda»[35].

Dichas historias de conversiones milagrosas eran vistas por contemporáneos con diversos grados de credulidad. Pero la situación se tornó más explosiva cuando comenzaron a difundirse rumores de que varias de las mujeres que frecuentaban las misiones y que habían comenzado a vestir sayales franciscanos mostraban claros indicios de estar poseídas del demonio. El 13 de diciembre de 1691 el comisario del Santo Oficio en Querétaro, Juan Caballero y Osio, escribió a los inquisidores de la Ciudad de México, informándoles de que cada tarde, después de los sermones, emergía una nueva endemoniada de la misión franciscana. Habiendo atestiguado uno de estos sucesos, el

34. Fray Isidro Félix de Espinosa, ibíd., ps. 173-176.
35. Ibíd., ps. 183, 189 y 193.

comisario confirmó la veracidad de los rumores, explicando que las mujeres se lanzaban con furia al suelo y se tapaban los ojos cuando los frailes les traían la comunión. Que se acercaban a comulgar «con gestos y visages y resistencia grande», mientras otras gritaban enfurecidas, insultaban a la Virgen María y escupían con desprecio las manos de los frailes y los crucifijos y reliquias que utilizaban durante las ceremonias[36]. Apenas un mes más tarde, el mercader español Diego Nabrijo confirmó que Francisca Mejía, una joven devota que acudía a las misiones franciscanas con asiduidad, estaba obviamente poseída y había sido exorcizada por varios frailes. Explicó que él mismo había sido testigo de algunos de los exorcismos, e incluso había oído cómo el demonio hablaba por boca de la endemoniada, diciendo que se llamaba Gorra y que él y otro demonio habían entrado en el cuerpo de Francisca una hora antes, mientras ésta se quitaba una blusa en la que los frailes habían colocado una poderosa reliquia. Esta admisión de los demonios de su clara debilidad frente a objetos sagrados había dejado a los frailes cierta esperanza. El mismo Nabrijo había visto cómo, después de que el vientre de la víctima se había puesto «como el de una mujer a punto de parir..., poniéndole alguna reliquia sobre el estómago, se le volvía a su ser natural». Sin embargo, los poderes que Dios parecía haberles otorgado a los demonios eran extraordinarios. Nabrijo había quedado horrorizado por las numerosas dentelladas que los demonios habían dejado en el cuerpo de Francisca, mientras otros «seres invisibles» se ensañaban con su hábito franciscano, haciéndolo trizas y diciendo que el número de endemoniadas incrementaría cada día[37].

Fray Pablo Sarmiento, entonces predicador y guardián del Colegio Franciscano de Santa Cruz de Querétaro, confirmaría y ampliaría estos dispersos retales de información en una larga carta a los inquisidores, fechada el 2 de enero de 1692. Ansioso por defender la postura franciscana frente al escepticismo cre-

36. A.G.N., Inq., 527.8, fol. 486r-v.
37. A.G.N., Inq., 523.3, fols. 307r-308r.

ciente de las otras órdenes religiosas, sobre todo los carmelitas, jesuitas y dominicos, Sarmiento decidió relatar toda su experiencia personal del asunto.

En su carta, Sarmiento explica que el suceso había comenzado el 10 de agosto de 1691, cuando la madre de Francisca Mejía lo había llamado alarmada, pidiéndole ayuda con su hija, que parecía haber perdido el juicio. Sin embargo, fray Pablo pronto se dio cuenta de que el comportamiento de Francisca no podía derivar de ninguna «causa natural» y aún menos de una «ficción interior», pues estaba completamente muda y tenía la boca tan rígida, que sólo podían abrírsela aplicándole reliquias. Tan pronto como esto sucedía, sin embargo, Francisca inmediatamente padecía dolores insoportables en todo el cuerpo y a menudo la atormentaban violentas convulsiones. En ocasiones, su cuerpo quedaba suspendido en el aire y se ponía tan rígido que ni la fuerza de varios hombres robustos era suficiente para doblarle una pizca su delicado brazo.

Todo ello convenció a Sarmiento de que Francisca estaba poseída, de modo que comenzó a exorcizarla. Después de sólo dos o tres «conjuros», «Dios quiso que uno de los demonios subiera a la lengua de la criatura», para revelar que un grupo de brujas –la más memorable de las cuales era la Chuparratones– los habían mandado a él y a otros espíritus a entrar en el cuerpo de Francisca, y que fray Pablo podía ayudarla a sentirse mejor si le administraba alguna de las pociones sagradas recomendadas en manuales autorizados de exorcismo, tales como el *Flagelum Demonuum* [sic][38]. Y, en efecto, habiendo seguido el consejo del demonio, Francisca empezó a expulsar varios objetos inmundos de su cuerpo, en particular, cuatro huesos de aguacate, una media libra de piedrecillas de río «como nueces», un hueso de vaca, un pequeño sapo y una serpiente que le salió de la oreja y que fray Pablo quemó en «fuego bendito», lo que impregnó al

38. Se trata, casi con toda seguridad, del *Flagelum Daemonum: Exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces...* de Girolamo Menghi, Venecia 1587 y varias otras ediciones. Agradezco esta referencia al doctor Stuart Clark de la Universidad de Swansea.

barrio de una fétida pestilencia. Percatándose de que Francisca se había recuperado «un poco», Sarmiento se sintió con suficiente autoridad para ordenar al demonio que se fuera. Para gran deleite suyo, Francisca quedó visiblemente aliviada después de que el demonio se apresurara a obedecer su mandato. Su triunfo, sin embargo, no duró mucho. El mismo demonio volvió ocho días más tarde y afirmó solemnemente que las brujas le habían ordenado que volviera «para atender el maleficio», que «se renovaba con cada luna». A partir de entonces, varios demonios habían atormentado a Francisca, sobre todo por la noche, cuando le mordían con furia los brazos y las manos, en presencia de tres brujas, entre las cuales reconoció a la Chuparratones.

Cualquier duda que hubiera podido tener Sarmiento acerca de la autenticidad de las locuciones diabólicas de Francisca disminuiría notablemente al descubrirse que Juana de los Reyes, otra celosa devota de los franciscanos, mostraba síntomas extraordinariamente similares, según testimonio del provincial de Michoacán, fray Domingo de Ojeda. Después de su primera visita a casa de Juana, fray Pablo Sarmiento explicó que la había encontrado como muerta y emitiendo un hedor insoportable, como el que «sale de una tumba ocho días después de haber enterrado a un muerto». De manera asombrosa, el olor desapareció después de unos cuantos «conjuros», pero el cuerpo de Juana permaneció mudo y rígido, «como si fuera de madera o de piedra». Después de que Sarmiento ordenara a los demonios, en nombre de Dios, que le dejaran hablar a Juana, ésta se incorporó lentamente y un demonio habló por su boca, revelando que la Chuparratones, a quien llamaba «mi señora», lo había mandado al cuerpo de la endemoniada, porque estaba celosa de sus graciosos pies y deseaba dañarla. Ansioso por atender a Juana con los mismos remedios que le habían aportado a Francisca algún consuelo, fray Pablo dio a la víctima «dos o tres» pociones benditas, después de lo cual Juana expulsó, «visible y patentemente», tres huesos de aguacate, y casi ahogándose en su propio vómito, sacó un sapo de su boca, asido de una pata, y lo arrojó sobre la cama. El padre de Juana se apresuró a matar el sapo, que era de tamaño desmesurado. Enseguida, Sarmiento procedió a quemarlo en

«fuego bendito», con lo que el sapo emitió un hedor extraordinariamente molesto. Aún más extraño era que, después de media hora de llamas intensas, el sapo aún mantuviera su forma. Legítimamente alarmado, Sarmiento se armó de valor y «lo pulverizó» con una porra. Después de todo esto, se dio cuenta de que Juana se había recuperado «un poquito»[39]. Pero, una vez más, su triunfo fue de corta duración. Los achaques de Juana pronto empeoraron y continuó expulsando cosas extrañas de su cuerpo, que ahora, con más frecuencia, procedían de sus «partes íntimas». Un día, un huso de hierro, al siguiente, una bolsa de papel con veinte alfileres, de los pulmones, una madeja de lana negra que la asfixiaba. Los demonios entraban y salían de su cuerpo de cien en cien y anunciaban su próxima maniobra con gran regocijo. Los franciscanos, perplejos, trabajaban con fervor hasta ocho horas seguidas cada tarde, intentando expulsar los demonios. Pero sus esfuerzos tenían una eficacia momentánea. A menudo, los demonios rehusaban obedecer, sosteniendo que eran incapaces de cumplir las órdenes de los exorcistas, hasta que los deseos de las brujas se hubieran cumplido, y prometiendo que el número de posesiones seguiría incrementando cada día[40].

En ocasiones, la lucha debió haber parecido imposible. Pero era difícil disuadir a los franciscanos, que a pesar de todas sus dificultades, podían señalar ciertos triunfos notables. El que hubieran expulsado a varios demonios y hubieran obligado a otros a explicar su conducta, era prueba clara de que Dios, a través de sus ministros, seguía manteniendo a los demonios bajo control. En una ocasión, después de que uno de los demonios declarara que los tormentos de Juana sólo se aplacarían si ésta sellaba un pacto escrito de esclavitud con Satanás, Juana respondió que prefería sufrir su tormento pacientemente. En efecto, habían sido, precisamente, sus repetidas negativas a hacer nada sin la aquiescencia del padre Sarmiento, lo que había convenci-

39. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 505r-507v.

40. A.G.N., Inq., 539.26, fols. 468v-474r. Sobre Juana de los Reyes, véase también la vívida relación de Solange Alberro en *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Ciudad de México 1988, ps. 516-517.

do a los demonios, ya desesperados, de aparecérsele bajo la figura del mismo Sarmiento. Incluso así, habían fracasado en su tentativa de hacer que su víctima firmara el pacto. Como último recurso, la Chuparratones había intentado envenenar a Juana con una manzana. Pero Sarmiento había llegado, milagrosamente, a tiempo para «conjurarla» y salvarle la vida. Enseguida, procedió a obligar a los demonios, en nombre de Dios, a que confesaran que había sido su impotencia, frente a los recursos sobrenaturales de la Iglesia, lo que había conducido a la Chuparratones a usar veneno. Y cuando unos días más tarde la Chuparratones había logrado envenenar a Juana, esta vez con la ayuda expresa de los demonios, otro franciscano, fray Mateo Bonilla, había vuelto a obligar a uno de los demonios a que confesara que Juana se había salvado por la milagrosa intervención de su santo patrón, el arcángel san Rafael, que la había hecho vomitar el veneno. «Y para que creáis esto –continuó el demonio– os traeré el pedazo de lana con el que se administró el veneno.» Con lo que el demonio descendió al estómago de la criatura y volvió a la boca con la evidencia prometida[41].

A pesar de tener buenas razones para ser optimistas, los franciscanos no podían responder de manera satisfactoria a la pregunta más enigmática: ¿Por qué había permitido Dios que ocurrieran estas cosas, y por qué permitía que siguieran ocurriendo? Era por supuesto doctrina aceptada que la predilección divina no era incompatible con la permisión providencial de una posesión diabólica. Pero ésta no era, ni con mucho, la única explicación posible. Manuales autorizados, como el *Malleus Maleficarum*, afirmaban que, aunque «en algunas ocasiones los hombres podían ser poseídos por su propio bien», las más de las veces eran poseídos «por el leve pecado de otro, a veces por su propio pecado venial, a veces por un pecado ajeno grave y a veces por su propio pecado grave»[42]. De modo que, en el contex-

41. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 508v-509v.

42. *Malleus Maleficarum*, sección II, preg. 1, párr. 10. Trad. de *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*, Montague Summers (trad. y dir.), Nueva York 1971, p. 129.

to de la doctrina aceptada, no podía considerarse un acto de impiedad o de incredulidad sentir cierto escepticismo acerca de lo que el comisario de la Inquisición en Querétaro, José de Frías, llamaba los «trucos y conjuros» de los franciscanos, quienes, «con el ruido que han causado..., pasa[n] ya de alboroto y escándalo, en tantos discursos y disparates»[43]. En esto, el magistrado municipal de Querétaro, José Pozuelo, estaba claramente de acuerdo. «Siendo así que confieso», escribió a los inquisidores en una carta del 5 de octubre de 1691,

> y venero la altísima permisión de Nuestro Señor en aquestos castigos y pruebas de las almas..., al presente (quitados los padres de San Francisco) no han reconocido otras muchas personas de ciencia y conciencia aquellos efectos extraordinarios y señales. Por donde se conoce que [no] habita el demonio, sino sólo los efectos de algún hechizo o frenesí.

Por el otro lado, continúa, era bien sabido que una de las mujeres que afirmaban estar poseídas había confesado, «in articulo mortis» y jurándolo como cristiana, que todo había sido mentira. Sin embargo, todos en Querétaro seguían inquietos y escandalizados por lo que los franciscanos predicaban desde el púlpito. Sólo Dios sabía si estaban poseídas o no,

> yo... sólo sé que se utilizan las reliquias y cosas sagradas..., por lo cual... suplico... mande examinar a persona desapasionada la materia, para que vuestra señoría ponga el remedio conveniente, y con la hoz de su santo celo siegue la cizaña que el enemigo procura plantar entre el trigo de los cristianos, y que si no es esto así, no se siga irrisión de los remedios de nuestra Santa Madre Iglesia[44].

---

43. Carta de José de Frías a la Inquisición, 5 de octubre de 1691, A.G.N., Inq., 527.8, fols. 465r-v.

44. A. G. N., Inq., 527.8, fol. 462r.

El asunto era aún más alarmante, porque era muy probable que muchos lo creyeran. Como escribiera el carmelita Manuel de Jesús María a los inquisidores, el 13 de noviembre de 1691:

> Toda esta ciudad de Querétaro está padeciendo una lastimosa tribulación, porque el demonio ha introducido un alboroto que sólo el Santo Tribunal, con su poder, puede sosegarle. Los hombres están desconsolados, las mujeres, afligidas; las almas, dudosas; las sagradas religiones que están en ella, muy cerca de encontrarse gravísimamente por la desunión y diversidad de parecer; y ya empiezan a haber... disturbios y controversias, de que se pueden seguir muchos escándalos.

Los argumentos que utilizaban los franciscanos para «atemorizar a la gente», continuaba, eran

> muy flacos y de poca entidad... Porque ya es tanto el número de las endemoniadas... que la multitud lo hace increíble, pues, desde que Dios creó el mundo, no nos consta... que haya castigado tan severamente a los pecadores, que haya permitido tanta multitud de endemoniados juntos. Con hambres, guerras, fuego, pestes y muertes repentinas, sí; pero que por modo de plaga entregue a sus criaturas con tanta facilidad al demonio, no.

Más aún, ninguno de los actos extraordinarios que los franciscanos adjudicaban a las supuestas demoníacas estaba «fuera de las fuerzas naturales que cualquier persona que lo quiera fingir, no pueda hacer lo mismo». Y existían amplios rumores de que varias de estas mujeres estaban o bien borrachas, o bien locas, y que sólo fingían estar poseídas, para esconder sus verdaderos motivos de rechazar la comunión. Es decir, su temor a cometer sacrilegio, al recibir el sacramento en un estado de pecado mortal[45].

45. A.G.N., Inq., 527.8, fol. 479v-480v.

Por su parte, la preocupación central de los franciscanos era probar la inocencia y sinceridad de sus devotas. De ahí que vieran como particularmente afortunado que en esos días se descubrieran otros dos demonios en el cuerpo de Caterina de las Casas, quien, aparentemente, había sido transportada por los aires a una colina, lejos de Querétaro, donde las brujas habían intentado convencerla de que sellara un pacto escrito con Satanás, que le permitiría visitar España y Roma cuando quisiera. Dado que Caterina tenía apenas diez años de edad, su caso podía utilizarse como evidencia de que las demoníacas eran gente inocente. El mismo Sarmiento ya se había apresurado a ofrecer los auxilios pertinentes a la niña. Y después de los exorcismos habituales, había obligado a un demonio a declarar que, así como entre mujeres mayores dichos fenómenos pueden justificarse convenientemente como «locura o melancolía..., y así mueren sin remedio», la posesión de Caterina había sido permitida por Dios, específicamente para que el «contagio» pudiera ser «descubierto, remediado y detenido»[46].

Los escépticos, sin embargo, no darían su brazo a torcer. En una carta más cuidada, y fechada el 3 de enero de 1692, fray Manuel de Jesús María escribió a los inquisidores que los franciscanos se empeñaban en realizar prácticas que habían aprendido en España bajo circunstancias muy distintas. De ahí que, «sin tener conocimiento de la gente, ni de la disposición, bondad y blandura de corazón, empezaron a atemorizarla. Y queriendo de una vez hacer santa a toda la gente..., empezaron a moverla e inclinarla (principalmente a las mujeres), para que fuesen cada día a la Santa Cruz». El resultado de esto fue que varias «almas débiles» se habían convencido de la absoluta necesidad de acudir a la misión franciscana, lo que hacían en detrimento del bienestar de sus hogares y contra la voluntad de sus maridos, «gastando dilatadas horas en el confesionario» y permitiendo una familiaridad indecente entre penitentes y confesores. En este ambiente falso de entusiasmo espiritual, explicó, era de esperar que

46. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 511v-512r.

varias de dichas mujeres se enfermaran, lo que era sencillamente el resultado de «penitencias indiscretas», fraguadas por confesores demasiado apasionados y escrupulosos. Así pues, los frailes habían provocado «escrúpulos gravísimos y oposiciones peligrosas» entre sus feligresas, incluso predicando «que era pecado mortal traer puntas en los mantos..., sin distinguir los fines de cada una, ni los estados en que se hallaban». Más aún, a pesar de su entusiasmo inicial, era bien sabido que varias de las nuevas «santas» franciscanas habían abandonado sus burdos hábitos sólo unos días después de haberlos aceptado con tanto anhelo. A otras se les veía por la ciudad «algo desvanecidas de la cabeza y algunas con opinión de haberse vuelto locas». Para cualquier persona con un mínimo de experiencia en la vida espiritual, explicó fray Manuel, era obvio que la espiritualidad de las supuestas demoníacas era más bien una «ficción» y que todas sus «quimeras» eran «para tapar a todo el mundo los ojos» y dar a sus vidas, mediocres y pecaminosas, la apariencia de santidad[47].

Fray Manuel tenía buenas razones para su confiado diagnóstico. Sus comentarios fueron escritos tan sólo un día después de que un sospechoso desarrollo en la posesión de Juana de los Reyes, desprestigiara alarmantemente las afirmaciones de los franciscanos y sirviera para confirmar el escepticismo de las otras órdenes religiosas. Durante los últimos días de 1691, los ataques demoníacos de Juana llegaban a un peligroso apogeo. El 1 de enero de 1692, estuvo a punto de morir. Se dijo que cuatrocientos demonios habitaban su cuerpo, aunque doscientos de ellos habían anunciado su salida inminente y simultánea. Entonces sufrió unas convulsiones terribles. Dejó de respirar hasta que su cuerpo entero se puso negro. A media crisis, supuestamente expulsó de sus «partes íntimas» veinte agujas envueltas en una bolsa de papel azul. Desesperanzados, los franciscanos le hicieron sus exequias y la prepararon para la muerte. A la mañana siguiente, sin embargo, todo había vuelto a su normalidad.

47. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 480r-483r.

Incluso la hinchazón del estómago había desaparecido. Pero no había sido milagro. Había dado a luz[48].

En el clima intelectual de finales del siglo XVII, quizás no debería sorprendernos que los franciscanos hayan permanecido impertérritos ante un evento tan decisivo. Tan pronto como se enteró de la noticia, fray Pablo Sarmiento se apresuró a dar una explicación para proteger la reputación de Juana. Después de todo, era una doctrina aceptada que

> si bien a primera vista... no está en concordancia con la fe católica afirmar que los demonios puedan engendrar niños..., puede sostenerse que los demonios actúan en dicha generación, no como causa esencial, sino como causa secundaria o artificial, puesto que se afanan por intervenir en los procesos normales de copulación y concepción, obteniendo semen humano y trasfiriéndolo ellos mismos[49].

Los franciscanos debían conocer esta posibilidad perfectamente, pues incluso antes de que la noticia del parto llegara a oídos de Sarmiento, fray Mateo Bonilla, su asistente, ya había obligado a un demonio a confesar que el embarazo había sido un ardid diabólico, ya que uno de los mismos demonios le había administrado el semen por la boca cuatro meses antes del parto[50]. Con esta extraordinaria evidencia, Bonilla se sintió en libertad de replicar a los escépticos «que era tan de fe creer que las dichas mujeres estaban endemoniadas, como creer en el Santísimo Sacramento, o tan de fe, como estar en la hostia el Santísimo Sacramento, o que estaban endemoniadas como estaba el Santísimo Sacramento en el Altar»[51]. Por su parte, Sarmiento continuó defendiendo el honor y la virtud de Juana

48. A.G.N., Inq., 539.26, fols. 473r-474r; 527.8, fol. 512v. Véase también Alberro, *Inquisición y sociedad*, págs. 516-517.

49. Malleus Maleficarum, Iª parte, preg. 3, Trad. ingl. págs. 21-2.

50. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 481r-482r.

51. A.G.N., Inq., 523.3, fol. 340r.

de los Reyes y de su familia, sosteniendo que Dios había permitido que los demonios poseyeran su cuerpo, a fin de poner a prueba su virtud.

Pero dichas opiniones ya no podían convencer. La evidencia parecía decantarse más bien a favor de las opiniones de fray Manuel de Jesús María, cuyas sólidas declaraciones llegaron a la Inquisición al mismo tiempo que una queja del prior y provincial de los dominicos, fray Andrés del Rosario. Con evidente impaciencia, fray Andrés afirmaba que el parto había sacado a relucir la mala fe y la malicia de «estas mujeres» y que se trataba de una cuestión muy seria y preocupante, no sólo que se creyeran estos «escándalos de mozuelas», sino que hasta prelados importantes, como el guardián del Colegio de Querétaro y sus asistentes, los creyeran. Todo el mundo había sido testigo de cómo estos frailes impertinentes utilizaban cualquier excusa para poner en práctica sus «conjuros». En una ocasión habían obligado a un hombre con tumores a decir una sarta de disparates que había desmentido poco antes de morir. Lo único que los franciscanos consiguieron en este caso fue convencer a la madre de este pobre hombre que Sarmiento había matado a su hijo con una purga. Más aún, resultaba muy extraño que, en lo referente a la causa de las enfermedades, los franciscanos siempre cambiaran de opinión. Ora afirmaban que las mujeres estaban «posesas por maleficio», ora que estaban «obsesionadas» o «perseguidas en lo exterior». Luego afirmaban que los demonios habían anunciado que dejarían los cuerpos de las víctimas en un día y una hora señaladas, y cuando las demoníacas no mostraban ningún indicio de mejora, sostenían que los demonios se habían negado a irse por diversas razones, o bien que habían sido reemplazados por un nuevo grupo de demonios. Y en lo referente al embarazo de Juana, incluso si se aceptaba la posibilidad defendida por algunos teólogos de que el demonio podía causar tales cosas mediante la operación de íncubos, el hecho sólo había sacado a relucir lo que la mayoría de la gente sospechaba, esto es, que Juana era una mentirosa y una pecadora sacrílega[52]. Por su parte,

52. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 522r-526r.

Lámina 24. Querétaro, 1750

fray Manuel, cuya paciencia tenía sus límites, recalcó que el embarazo y el parto habían sido perfectamente naturales, y que las nuevas declaraciones de los franciscanos sólo provocarían «nuevos errores y disparates». Ahora se sabía, por ejemplo, que otra de las supuestas demoníacas estaba embarazada. ¿Creería la gente la nueva interpretación franciscana de los hechos, sin duda revelada por algún demonio sumiso durante algún exorcismo, de que el demonio había extirpado el feto del vientre de una mujer y lo había introducido en el de la nueva endemoniada? Sumamente indignado, esta vez fray Manuel llegó a sugerir que los mismos franciscanos podían estar implicados en los embarazos, pues era bien sabido que durante los «conjuros» de las supuestas endemoniadas «les manosean la cara, los pechos y otras partes menos decentes»[53].

53. A.G.N., Inq., 527.8, fol. 482r-v.

Cuando llegó el momento para que interviniera el Santo Oficio, su actitud fue rápida y decisiva. Después de prohibir cualquier mención de las posesiones y cualquier práctica de exorcismo, en un edicto del 18 de enero de 1692, acusaron formalmente a Francisca Mejía, Juana de los Reyes y Caterina de las Casas, junto con otras demoníacas, de fingir estar poseídas con el mero pretexto de blasfemar y proferir comentarios heréticos, causando así numerosos e innecasarios escándalos. Ese mismo día, fray Mateo Bonilla fue arrestado por sus «proposiciones temerarias y heréticas», y se reprendió severamente a Sarmiento y a sus asistentes por haber «sembrado discordias, sediciones e inquietudes..., ocasionando juicios contrarios a la honestidad y buenas costumbres»[54].

De este modo, uno de los episodios más apasionantes de demonismo en la historia de la Nueva España fue atajado de manera fría, calculada y un tanto decepcionante a través de la intervención directa de una institución que más bien era conocida por su inquieta credulidad en tales casos.

54. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 528r-530r.

5

Crisis y decadencia

La extraordinaria historia de las endemoniadas de Querétaro es uno de los primeros casos existentes en los archivos de la Inquisición mejicana en que el demonismo queda tan flagrantemente descartado. Hasta entonces los inquisidores habían mostrado un interés al borde de la obsesión en este tipo de actividades; incluso en casos en que, como solía ocurrir, los mismos acusados parecían no estar convencidos de su culpabilidad. En la temprana fecha de 1556, por ejemplo, María de Ocampo, después de acusarse «espontáneamente» de haber intentado un pacto con el demonio en un momento de depresión y de haber implorado la gracia de Dios y la «penitencia saludable» de la Inquisición, fue encarcelada, interrogada y forzada a describir, con fantástica nitidez e inconsistencia, sus varias intimidades sexuales con Satanás[1]. Como vimos en el capítulo 3, rigores parecidos se utilizaron en 1598, en el caso del desafortunado mestizo Juan Luis, cuando los inquisidores analizaron meticulosamente cada detalle de las declaraciones del prisionero, con la intención de verificar si sus actos formaban parte de un demonismo más difundido, que atribuía a Satanás por lo menos el

1. Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición (a partir de aquí A.G.N., Inq.), tomo 31, exp. 1 (a partir de aquí 31.1), fols. 1r-39v.

mismo poder que a Dios, y en el que el mismo demonio pedía sus propios rezos, ritos y ceremonias[2]. En 1630 Luis de Ribera no tuvo mayor éxito en convencer a los inquisidores de que «no había visto al demonio visiblemente», ni «se había comunicado con él de ninguna manera» y que era incapaz de proporcionarles esa descripción de su fisonomía, que tanta falta parecía hacerles[3]. Y la misma preocupación todavía parecía acosar a los inquisidores, apenas tres décadas antes de los incidentes de Querétaro cuando, en 1666, ordenaron a un cirujano que hiciera un examen detallado del cuerpo de Manuel de Tovar Olvera, con la esperanza de encontrar alguna marca o señal que pudiera servir como prueba de su supuesto pacto demoníaco[4].

Parecería incongruente, por lo tanto, que en el espacio de una generación la situación hubiera cambiado tan drásticamente. Pues en el caso de Querétaro, eran las víctimas y los frailes del lugar los que intentaban convencer a los inquisidores de la autenticidad del demonismo. Y lo de Querétaro no fue un caso aislado. Hacia finales del siglo XVII se había vuelto prácticamente norma que aquellos que habían sellado un pacto con el demonio y se habían arrepentido tuvieran cada vez mayor dificultad en convencer a los inquisidores de la veracidad de sus declaraciones y de la necesidad de obtener penitencias «convenientes» y «saludables». Esta tendencia puede observarse apenas cinco años después de los sucesos de Querétaro, cuando los inquisidores se mostraron particularmente indulgentes con Gregoria Rosa de Úbeda, de veintisiete años, «soltera en reputación de doncella», quien afirmaba haber sellado un pacto con el demonio, a fin de «tener actos carnales con él», haberle besado «sus partes indecentes», y chupado niños, que el demonio le ponía «en espíritu, y se los daba en la mano, y los chupaba por el estantino [*sic*] y por el pie». Afirmaba, así mismo, haber adorado al demonio de rodillas, con plena convicción, y «mentalmente, con mucho afecto y veneración», por lo menos en tres ocasiones.

2. A.G.N., Inq., 147.6, fols. 10r-29r.
3. A.G.N., Inq., 366.41, fol. 416v.
4. A.G.N., Inq., 568.1, fol. 90r.

No es difícil imaginar la reacción que este tipo de evidencia hubiera provocado dos o tres décadas antes. Pero a finales del siglo XVII, el Santo Tribunal parecía no inmutarse ante ella. Después de unas cuantas preguntas convencionales, algo precipitadas, los inquisidores concluyeron que por ser «espontánea», pertenecer al «sexo frágil femenil» y haber cometido «dichos hechos y fantasías... estando medio loca», Gregoria había de volver a su confesor, con la sugerencia de que dijera el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y la Salve, cada mañana, durante un año[5].

Dos décadas más tarde, los inquisidores mostraron una indiferencia aún más marcada en el caso de María Francisca Mendivil y Petra Rita, quienes, según una carta de su confesor a los inquisidores, escrita en 1729,

> en su vida... no habían recibido el sacramento de la penitencia, porque antes del uso de la razón se habían ofrecido al demonio, haciéndole varias escrituras firmadas con su sangre, para ser sus esclavas y estar con él amancebadas, especialmente con Asmodeo, de quien habían conseguido que pudieran tener cada instante cópulas con cuantos hombres pudiesen... Perseguían a Dios con odio formal, pisando, friendo, quemando y azotando su santísimo cuerpo en la eucaristía, y ocultándolo en los más inmundos lugares... Azotaban y quemaban las imagenes de Cristo Nuestro Señor;... dejaron innumerables criaturas sin el agua del bautismo, para por este medio acabar con la Santa Iglesia Católica;... y... el principal trato con el demonio, había sido no llegar jamás a recibir el santo sacramento de la penitencia.

De todo esto se habían arrepentido, y ahora buscaban ayuda para ir a buscar las hostias y sacarlas de los inmundos lugares en que las habían metido y bautizar a los niños que habían ofrecido al demonio. Pero los inquisidores ni siquiera se molestaron en

5. A.G.N., Inq., 449.10, fols. 79r-81r.

seguir el caso, limitándose simplemente a archivar las cartas y testimonios, después de hacer ciertas anotaciones al margen, cuando notaban alguna inconsistencia o contradicción[6].

Hasta cierto punto, este marcado cambio de actitud por parte de los inquisidores es fácil de explicar. Después de todo, fue precisamente durante estos años cuando la caza de brujas empezó a disminuir en Europa, y podría sostenerse que los desarrollos observados en México son tan sólo un reflejo de los sucesos europeos de la época. Una vez aceptado esto, cualquier explicación acerca del cambio de actitud de los inquisidores tenderá a seguir ciertas pautas predecibles. Podría estimarse por ejemplo, que el caso de Querétaro fue un simple incidente más de acusaciones de brujería, provocadas por rivalidades y envidias locales, que en otras circunstancias, y fuera de su entorno inmediato, hubiera pasado casi inadvertido. Su carácter extraordinario, entonces, se debe a interpretaciones provenientes del sector culto, cuyas opiniones pueden dividirse en dos grupos antagónicos: por un lado, está la postura «tradicional» de los franciscanos, quienes lograron elevar el caso de su nivel prosaico, e insertarlo dentro de la demonología erudita de la época; por el otro, está la opinión más «moderna» y «escéptica» de los inquisidores, quienes se habían percatado, paulatinamente, de que los nuevos paradigmas científicos habían hecho que la intervención demoníaca en la naturaleza pareciera intrínsicamente absurda. Así como las persecusiones habían reflejado un abstruso escolasticismo aristotélico, así también, su disminución podría interpretarse como la consecuencia directa del impacto del materialismo de Hobbes, Descartes y Locke, con su rechazo del concepto de sustancias incorpóreas.

Aún más importante para esta interpretación sería la aplicación de Newton de la ley de la gravedad al movimiento de los cuerpos celestes, pues acabó por justificar la creencia de Galileo en el poder de las matemáticas para resolver los misterios del universo, al comprobar que las mismas leyes físicas podían apli-

6. A.G.N., Inq., 920.18, fols. 148r-182v.

carse de manera universal. Después de Newton, la noción aristotélica de que los cuerpos celestes eran movidos por fuerzas espirituales conscientes, que derivaban su moción de Dios –concebido aquí como el primer motor–, fue reemplazada por un concepto mecánico del mundo, constituido ahora por cuerpos materiales, situados en el espacio absoluto e impelidos por leyes físicas. De esta manera, la nueva filosofía materialista excluía las fuerzas espirituales de la experiencia humana, al mismo tiempo que la nueva ciencia les negaba su control tradicional sobre la naturaleza. Dios ya no era un ser providencial. No era ni siquiera el principio inmanente de la naturaleza, como sostenían los neoplatónicos. Era más bien un mecánico sublime que había construido el reloj cósmico y lo había abandonado a sus propias leyes[7]. Y si ni siquiera Dios iba a interferir en la naturaleza, ¿qué podía hacer el demonio?

Por muy lógica que parezca, resulta difícil sustentar una explicación que siga estos lineamientos, con base en la evidencia que poseemos sobre la Nueva España. Pues incluso suponiendo que, entre los círculos científicos mejicanos, la «nueva filosofía» haya seguido una trayectoria similar a la que puede observarse en el caso de Europa[8], no existe ninguna evidencia convincente para sugerir que el escepticismo inquisitorial derivara de la influencia del mecanicismo. Es cierto que, dado el elevado número de «calificaciones» y «expurgaciones» inquisitoriales de autores de obras filosóficas y científicas supuestamente dudosas, sería difícil negar la posibilidad de que cierta influencia de la nueva ciencia se filtrara a los inquisidores. Pero el hecho es que no existe en los documentos ninguna afirmación inquisitorial contra explicaciones aristotélicas tradicionales. Es más, cualquier tentativa de distinguir entre la ciencia y las especulaciones reli-

7. Para una explicación sobre la decadencia de la brujería en esta línea, véase Keith Thomas, *Religion and the decline of magic*, Harmondsworth, 1978, ps. 681-683. El mejor estudio del proceso es todavía el de A.N. Whitehead, *Science and the modern world*, Cambridge, 1953.

8. Sobre esto, véase Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México*, 4 tomos, Ciudad de México 1983-1985, I, ps. 21-27.

giosas y filosóficas sobre la naturaleza de la materia y del universo era causa de gran inquietud. Pues, por lo general, se aceptaba que una teoría científica aprobada debía preceder a toda práctica científica y que el conocimiento científico no podía derivar de lo particular, sino que había de someterse a las leyes instituidas por Dios[9].

Por otra parte, contamos con una amplia evidencia en contra de la suposición de que la postura franciscana fuera tradicional. Como intentaré demostrar, un análisis cuidadoso de esta postura revela inmediatamente elementos que no sólo eran nuevos, sino que incluso contradecían la visión cristiana tradicional del demonio. Póngase por caso la manera en que fray Pablo Sarmiento, poco después del nacimiento del hijo de Juana de los Reyes, sintió gran consuelo al «descubrir» a dos demonios más en el cuerpo de la joven Caterina de las Casas. Como hemos visto, el incidente es especialmente revelador, porque uno de los demonios declaró que su presencia en el cuerpo de una niña inocente era un «gran favor» de Dios, y que persuadiría al creciente número de escépticos a que aceptaran las declaraciones franciscanas. Y en efecto, el demonio de Caterina sólo había repetido lo que, supuestamente, los demonios de Juana de los Reyes habían estado afirmando durante algún tiempo. Uno de ellos había llegado a afirmar que el motivo de las posesiones era que ya no podía tolerarse el modo como tanta gente se estaba convirtiendo a Dios. Los franciscanos, continuaba, habían lanzado «tantas guerras contra nosotros, con sus sermones» y les habían «arrebatado tantas almas de las manos», que ya no era posible tolerarlo y habían decidico «revelarse..., por orden y permisión de Dios». De esta forma, las posesiones podían verse como una bendición del cielo, que resultaría «en grandes prove-

9. En lo referente a la recepción parcial de la «nueva filosofía» en España, véase Anthony Pagden, *The Reception of the "New Philosophy" in Eighteenth-Century Spain*, «Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes» LI (1988), ps. 126-140; y, más recientemente, I. L. McClelland, *Ideological hesitancy in Spain 1700-1750*, Liverpool 1991, sobre todo ps. 18-25.

chos para muchos, y en grandes tormentos para mí y mis secuaces»[10].

En vena parecida, después de una de las tentativas de la Chuparratones de envenenar a Juana, Sarmiento alegó que el demonio le había dicho que las brujas habían decidido recurrir al veneno, después de ver cómo sus «poderosos conjuros» habían «anulado por completo la virtud del maleficio» y habían sido «expulsados del cuerpo de la criatura por virtud de Dios»[11].

Está claro que estas afirmaciones están llenas de lugares comunes. Pero su estilo y su inspiración apenas pueden clasificarse de tradicionales. Pues si bien es cierto que las posesiones diabólicas podían perfectamente entenderse en el contexto de una permisión divina, en vistas a un bien mayor, no es menos cierto que las acciones diabólicas que éstas implicaban siempre se consideraban intrínsicamente malas y jamás como el efecto de la voluntad divina. Los demonios de Sarmiento, por el contrario, parecían haber sido relegados a su función primigenia de mensajeros, como a menudo aparecen en el Antiguo Testamento. Lejos de ser adversarios de Dios, se habían convertido en dóciles peones en una suerte de batalla cósmica, que Dios inevitablemente acabaría ganando.

Al mismo tiempo, y paradójicamente, Satanás aún era visto como una fuerza tremendamente maléfica, capaz de destruir las obras de Dios, de no ser por la valiente resistencia de la Iglesia de Cristo y de su ejército de exorcistas. En tal contexto, los franciscanos se enfrentaban ante el difícil problema de tratar con un demonio que era un dócil mensajero de Dios y, al mismo tiempo, la causa de grandes penas y sufrimientos. Su poder había aumentado en tal grado que incluso amenazaba la idea central de la omnipotencia de Dios. La única forma que vieron los franciscanos para salir de este embrollo teológico fue subrayar la inviolabilidad de la omnipotencia divina, insistiendo en que el demonio era un ser completamente subordinado a Dios. Dicho

10. A.G.N., Inq., 527.8, fol. 508r.
11. A.G.N., Inq., 527.8, fol. 509r.

argumento era teológicamente sensato, siempre y cuando el demonio estuviera realmente supeditado a la voluntad divina. Pero en un contexto en que se había llegado a sugerir que Dios mismo animaba al demonio a actuar, su misma subordinación equivalía a proponer un concepto tiránico y caprichoso de Dios que estaba en las antípodas de la teología tradicional.

Por supuesto se podría objetar que los franciscanos expresaron estas opiniones el mismo día que Juana de los Reyes dio a luz, y que la necesidad de defender su inocencia, los condujo a expresar afirmaciones precipitadas, que no hubieran expresado en otras circunstancias. Sin embargo, existe amplia evidencia de que opiniones similares ya circulaban antes del parto. El 11 de diciembre de 1691, por ejemplo, el franciscano José Díez –«hombre..., sincero y práctico», según opinión de Espinosa, y que sería nombrado guardián del Colegio de Santa Cruz en 1703[12]– envió una carta breve a los inquisidores donde cándidamente expresa sus dudas acerca de las posesiones. No obstante, pareció más seguro a Díez dar a los demonios el beneficio de la duda, sobre todo después de haber sido testigo de unos sucesos realmente extraordinarios. Nos dice, por ejemplo, que al oír la confesión de Francisca de la Serna (otra fiel devota franciscana), había oído «tanto crujir de huesos y... tales extremos que hacía, agonías y tormentos que pasaba, que temí fuese algún espíritu malo que lo ocasionaba. Valíme de las armas de exorcista, díjela un evangelio, y haciendo un efecto de ligación, quedó libre la criatura». Enseguida, y ansioso por disipar sus dudas, hizo el siguiente experimento:

> pinté la imagen de Lucifer, como los libros disponen, y la eché en un lugar inmundo y conjurándola otra noche le dije: «...Miserable, ¿dónde te eché anoche?» Respondió airado, nombrando el lugar, que no repito aquí por el respeto debido a ese Santo Tribunal. Son tantas las energú-

12. Lino Gómez Canedo, introducción a la *Crónica Apostólica y Seráfica de todos los colegios de la Propaganda Fide de esta Nueva España de Espinosa*, L. Gómez Canedo, Washington 1964, p. XXXI.

> menas que nos traen, que ni hay fuerzas, ni tiempo para los exorcismos[13].

Díez concluyó su carta con la petición de que la Inquisición resolviera su «dilema», pero es revelador que se haya tomado el cuidado de incluir un texto que alegaba ser la transcripción literal de «las locuciones de un demonio en una criatura», que es, sin duda, la declaración más contundente que jamás hiciera un demonio para confirmar la interpretación franciscana de los hechos[14]:

> Yo, Lucifer, Príncipe de todo el Infierno, juro a Dios todo poderoso, y a esta santísima cruz que tengo en la mano izquierda de esta criatura, y a esa que hago con la mano derecha, y a aquella santísima cruz de aquel relicario, que es voluntad del Altísimo, mi criador y de todo el mundo, que diga para gloria suya lo siguiente: y si no dijere verdad, pido a Dios me envíe todas las penas de todos los condenados, y todas las que su divino poder pueda enviarme, y que venga la ira del juez airado sobre mí, y me castigue como a perjuro.

Después de afirmar que mil demonios habían entrado en el cuerpo de Francisca, Lucifer se cuidó de explicar que ello no había sido por culpa de la endemoniada, «sino que estando ella pidiendo a Dios se hiciese en ella su santísima voluntad..., nos envió el Altísimo... para que la ejercitásemos; que ella lo lleva con mucha resignación, y se le aumenta la corona, [y] a nosotros el tormento».

De tal forma, la función de las brujas en las posesiones se había vuelto enteramente superflua. Ya no eran la Chuparratones y sus compinches quienes habían provocado las posesiones, y Dios quien las había permitido en vistas a un bien mayor, sino que Dios mismo las había ordenado, y sólo había

13. A.G.N., Inq., 527.8, fols. 488r-488v.
14. Véase A.G.N., Inq., 527.8, fols. 490r-493r, para lo que sigue.

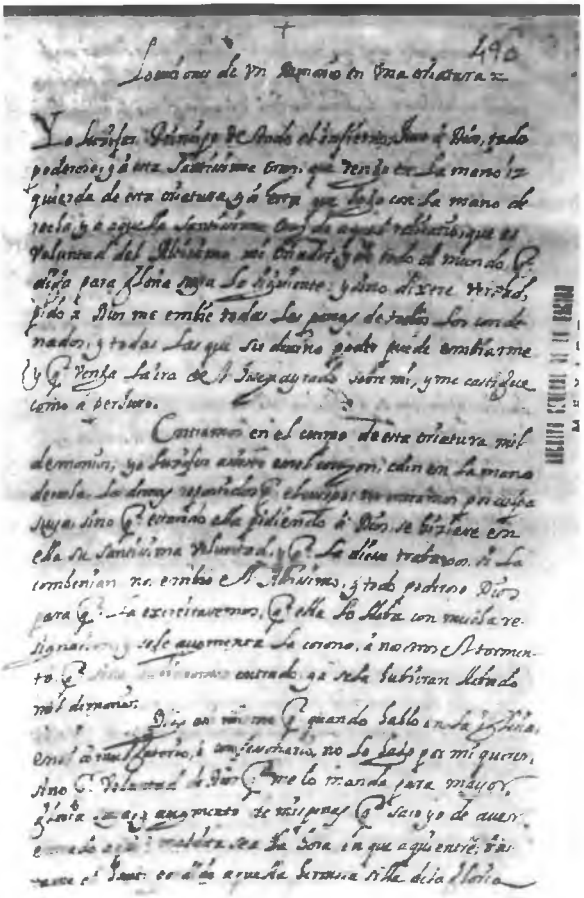

Lámina 25. Primera página de la transcripción de José Díez de las «locuciones de un demonio en una criatura».

utilizado a las brujas como meros agentes para la consecución de su voluntad. De este modo, los actos de los demonios se habían convertido en el efecto directo de la voluntad de Dios, y los mismos demonios eran ahora instrumentos esenciales para la salvación de Francisca. Como reveló el mismo Lucifer en una frase tan paradójica como esclarecedora: «si no hubiéramos entrado [en su cuerpo], ya se la hubieran llevado mil demonios».

Más aún, las afirmaciones del demonio no debían interpretarse como opiniones propias, sino como la palabra de Dios:

«Cuando hablo en la iglesia, en el comulgatorio o el confesionario –declaró Lucifer– no lo hago por mi querer, sino por voluntad de Dios que me lo manda, para mayor gloria suya y aumento de mis penas.» De ahí que obedeciendo la voluntad de Dios, el demonio instara a Díez a que contradijera los rumores dirijidos a deshonrar a Francisca de la Serna y a Juana de los Reyes, incluso ofreciendo confirmar cualquier testimonio: «Yo me pondré en público y diré que esto es verdad, aunque me llamen el demonio predicador. ¡Llévenme al Santo Tribunal!». Siguiendo esta lógica, y actuando como emisario fiel de la voluntad divina, Lucifer hizo alarde de su desprecio por los demonios «viles» que sellaban pactos con brujas y contradecían a Dios, «siendo así que no hay más que un Dios». Pues Lucifer no era ningún demonio «vil» y cumplía la voluntad divina. «No duden de que soy Lucifer», continuó,

> Dios me ha puesto aquí para tormento de estos demonios y para justificar su causa. Está Dios muy irritado contra el mundo. Le tienen muy enojado. ¡Cuánto ha que no sale Lucifer del infierno! Ahora me envió Dios para que entiendan que es justo. Quien no quiere dar crédito, será mayor su condenación.

Lucifer ya no era aquí un espíritu orgulloso consumido por el odio, sino más bien una pobre víctima atormentada por la justicia divina. Como tal, se humillaba ante el Santísimo Sacramento durante la entonación del *Tantum ergo*, exclamando:

> ¡Oh, miserable de mí! ¡Oh, desdichado de mí! ¡Oh abatido! Que me veo obligado a estar en este cuerpo para mayor tormento mío. Soberano Señor Sacramentado, sácame de aquí y manda a otro demonio para este ejercicio, que me atormenta tu presencia.

Y para disipar toda duda acerca de la autenticidad de sus declaraciones, concluyó: «Yo soy Lucifer, Príncipe de todos los demonios y causa de todos los condenados, y para mayor certificación de todo lo dicho, beso estas cruces.»

«Ojalá estuviera presente todo el mundo», escribió Díez,

> o al menos los herejes sacramentarios, que conocieran la virtud de este divino sacramento, la reverencia con que hablaba y asistía el demonio y el poder con que le sujetaba este soberano señor. Mejor lo explican las lágrimas de los circunstantes que la pluma. Comencé el exorcismo... y era tanto el sentimiento que mostraba, que cada palabra parecía una saeta.

Ésta era una imagen de Lucifer que daba lástima, una imagen que distaba mucho de la idea del demonio que se había ido desarrollando desde finales del medievo. De hecho, se asemejaba más al demonio de los místicos medievales, y sin embargo, no tenía nada de ese humor confiado, característico de la espiritualidad medieval. Ahí donde el demonio de Juliana de Norwich, o incluso de Tomás Moro, se exponía a las burlas, e incluso al ridículo, el demonio de los franciscanos de Propaganda Fide requería no sólo mucha atención, sino también obediencia.

Estos dos enfoques derivaban de dos conceptos antagónicos del demonio y lo diabólico. Si bien el demonio medieval era una criatura subordinada que no tenía ningún poder sin Dios, era a la vez un agente libre e independiente que había escogido el mal en completa libertad. Era precisamente esta elección, gratuita e incomprensible, la que le proporcionaba esa comicidad intrínseca. Por el contrario, el demonio de los franciscanos había perdido su libertad y su independencia, y con ellas había perdido también, la responsabilidad de sus malos actos. Era ahora un mero mensajero de Dios, pero este Dios tampoco era el Dios del cristianismo tradicional, sino un Dios que parecía haberse convertido en un tirano omnipotente y caprichoso. Un Dios malo, de hecho; aun cuando la fe requiriera la certeza de que su objetivo último era el bien.

*

Este desarrollo extremo del concepto franciscano del demonio podría parecer rebuscado, sobre todo si se considera que aún es posible ofrecer una explicación del fenómeno en términos de una preocupación estrictamente política y circunstancial. Pues cabe recordar que en esta época los franciscanos de Propaganda Fide no sólo ansiaban establecer su liderazgo espiritual en la zona, sino que lo hacían con el anhelo de recuperar la preponderancia que la orden franciscana había disfrutado desde su llegada en 1531 y que se había ido eclipsando con la creciente importancia de los jesuitas, dominicos y agustinos[15]. Como ha sugerido Solange Alberro, es en este clima, esencialmente político, donde mejor puede entenderse la obsesiva insistencia de los franciscanos en la importancia de las posesiones[16].

No obstante, si bien es cierto que el cuadro político es esencial para comprender la postura de los franciscanos, no es menos cierto que la teología que fundamentaba su peculiar demonología no puede considerarse un mero producto de las circunstancias. En efecto, es muy poco probable que los franciscanos hayan podido expresar sus opiniones tan abierta y enfáticamente, sobre todo ante la Inquisición, si no las hubieran considerado como la expresión de una «ortodoxia» más ampliamente aceptada. Por lo tanto, nuestra pregunta no es tanto cómo los franciscanos desarrollaron una peculiar demonología, para proporcionar una respuesta a sus circunstancias particulares, sino más bien, cómo llegaron a considerarla una opinión ortodoxa, que incluso podía ser difundida abierta y enfáticamente.

La pregunta es especialmente desconcertante en el contexto de la visión tradicional, en la cual el demonio era visto, al mismo tiempo, como criatura de Dios y como la causa del mal. Pues en dicho contexto, la postura franciscana iba claramente impregnada de herejía, y resultaría inexplicable que los inquisidores no hayan tomado medidas inmediatas para condenarla.

---

15. Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda: Un típico enclave misional en el centro de México*, Pachuca 1976, ps. 29-40.

16. Solange Alberrro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Ciudad de México 1988, ps. 508-509.

Sin embargo, al considerar la cuestión en el contexto más concreto del pensamiento del siglo XVII, es más fácil comprender, tanto la osadía de los franciscanos al confirmar su postura, como la timidez de los inquisidores en condenarla. Pues mucho más que una herejía o una innovación, la demonología de los franciscanos era un fiel reflejo del exagerado agustinismo que, como hemos visto, había acabado por dominar la espiritualidad cristiana, en ambos lados del frente confesional, desde la época de la Reforma. La separación de lo natural y lo sobrenatural, y la consecuente desconfianza de la razón y de los valores humanos, tendían a vaciar de significado los atributos divinos de bondad y justicia. Al ser la justicia divina incomprensible para la inteligencia humana, y totalmente distinta de la justicia humana, el poder de Dios sólo podía figurar como arbitrario, y su justicia, al igual que la justicia de Trasímaco en *La República* de Platón, como la mera ventaja del más fuerte.

Es cierto que esta tendencia a lo que R.A. Knox denominó «ultrasupernaturalismo»[17], se asocia más a menudo con el mundo protestante. Pero sólo basta recordar a los jansenistas y a los quietistas, para percatarse de que la tendencia no carecía de fuerza entre los católicos[18]. A finales del siglo XVII, la noción estaba tan difundida, que Pierre Bayle pudo clasificarla como una tendencia característica de todo el cristianismo. En su influyente *Dictionnaire* (1695-1697), Bayle afirma que la división entre lo natural y lo sobrenatural, en el mejor de los casos, había reducido la moralidad cristiana a la mera observancia servil de un conjunto de normas caprichosas, instituidas por decreto divino, y susceptibles de cambio en cualquier momento. En el peor de los casos, la misma división conducía a los hombres a la maldad, ya que era una clara incitación a imitar el ejercicio arbitrario del poder de Dios.

17. R.A. Knox, *Enthusiasm: A chapter in the history of religion with special reference to the XVII and XVIII centuries,* Oxford 1950, p. 2.

18. Ibíd., ps. 176-421. «*La Guía Espiritual* de Molinos –escribe Knox– se publicó el mismo año (1675) que la *Pia Desideria* de Spenser, y los disturbios de St Médard comenzaron en 1728, un año antes de que Wesley fundara su Santo Club. Ni católicos ni protestantes tendrían monopolio del embarazo.» Ibíd., p. 6.

Fue así como Bayle resaltó, con gran ingenio, la lógica de las acusaciones irónicas, que a menudo se adjudicaban a calvinistas y jansenistas, de ser adoradores del demonio. Su crítica fue de tal modo subversiva que la respuesta filosófica que provocó en la *Teodicea* de Leibniz se vio obligada a abandonar todo argumento positivo, al estilo de Malebranche, limitándose a la simple comprobación de que, si bien los hombres no podían justificar a Dios, tampoco podían condenarlo terminantemente. Lo significativo del argumento de Leibniz, sin embargo, es que, en su intento de rechazar la noción de que Dios era la causa directa del mal moral, no le quedó otra opción que rechazar la separación hiperagustiniana entre valores humanos y divinos, que la tendencia nominalista había provocado en el grueso del pensamiento filosófico. En este aspecto, Leibniz es un heredero claro de los platónicos de Cambridge, quienes habían intentado establecer una prioridad de ideas morales por encima de la voluntad divina, a fin de defender los conceptos de justicia y de bondad divinos. Pero aún más significativo para nuestro tema es el hecho de que la teodicea de Leibniz esté implícitamente de acuerdo con la concordancia tomista entre la naturaleza y la gracia[19].

---

18. Ibíd., ps. 176-421. «*La Guía Espiritual* de Molinos –escribe Knox– se publicó el mismo año (1675) que la *Pia Desideria* de Spenser, y los disturbios de St Médard comenzaron en 1728, un año antes de que Wesley fundara su Santo Club. Ni católicos ni protestantes tendrían monopolio del embarazo.» ibíd., p. 6.

19. Me baso sobre todo en D.P. Walker, *The decline of hell: seventeenth-century discussions of eternal torment*, Londres 1964, ps. 53-57, 202-213. Un resumen de las preocupaciones más generales puede encontrarse en John McManners, *Death and the enlightment: changing attitudes to death in eighteenth-century France*, Oxford 1985, ps. 176-190. Las dificultades de Leibniz con las autoridades cristianas contemporáneas, en ambos lados del frente confesional, acerca de la cuestión de la naturaleza y la gracia, se han considerado, en un estudio reciente, como uno de los principales obstáculos que le impidieron convertirse al catolicismo. «Existen algunas opiniones filosóficas –le escribió a Ernst von Hessen Rheinfels– que... si bien no son contrarias a nada que yo conozca sobre la Escritura, la tradición o la definición de ningún concilio, pueden a veces ser desaprobadas e incluso censuradas por los teólogos eruditos, los cuales las juzgan contrarias a la fe.» Como ha mostrado R.C. Sleigh, las opiniones filosóficas en cuestión son las evocadas en su Discurso sobre metafísica, donde se aplican a las «cuestiones de la gracia, el concurso de Dios y sus criaturas, la causa del pecado y el origen del mal». Véase R. C. Sleigh, *Leibniz and Arnauld: A commentary on their correspondence*, New Haven-Londres 1990, p. 21.

Volviéndo al caso de Querétaro, es interesante que el argumento de Bayle contra la moralidad cristiana podría haberse aplicado sin problema alguno a la postura franciscana. Después de todo, la insistencia de los franciscanos en la necesidad de creer a los demonios de que Dios era directamente responsable de las posesiones ¿no era, acaso, una especie de culto al demonio? Es cierto, claro está, que los franciscanos, e incluso sus adversarios, hubieran quedado horrorizados ante tal sugerencia. Su aparente docilidad ante el poder arbitrario de Dios debe situarse en el contexto de un ascetismo, peculiarmente franciscano, que buscaba imitar la pasión y el sufrimiento de Cristo mediante una intensa mortificación personal. Incluso la comparecencia paradójica de un Dios maniqueo y maligno al lado del Dios agustiniano no era algo que haya preocupado sobremanera a los franciscanos. Pues su interés no era establecer si Dios era justo o injusto, sino, más bien, formar una relación con él que les permitiera padecer lo suficiente como para obtener su santificación y la salvación de sus semejantes.

Pero es revelador que incluso aquellos que no compartían el extremo ascetismo de los franciscanos se vieran incapaces de aportar un argumento satisfactorio en su contra. Como hemos visto, las opiniones del carmelita Manuel de Jesús María y del dominico Andrés del Rosario –y era bien sabido que los jesuitas y los agustinos las compartían– sugieren que las afirmaciones de los franciscanos eran vistas, por la mayoría, como inadmisibles. Sin embargo, sus quejas y objeciones no sobrepasaron las meras observaciones prácticas. Nunca hubo ni siquiera un indicio de sugerencia de herejía, y mucho menos de adoración al demonio.

Esta incongruencia aparente es en realidad un fiel reflejo de la difícil situación intelectual que hemos venido analizando. Podría decirse que, al igual que Bayle, los adversarios de los franciscanos eran conscientes de una clara contradicción, implícita en la idea de un demonio a su vez poderoso e independiente, y supeditado a la omnipotencia divina. Sin embargo, a diferencia de Bayle, temían que recalcar dicha contradicción conllevaba el riesgo de minar las bases de la ortodoxia. De la misma manera, al igual que Leibniz, consideraban necesario defender la omni-

potencia de Dios en el contexto del problema del mal, pero, a diferencia de Leibniz, no podían rechazar la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Para decirlo de otro modo, el «fracaso» de los adversarios de los franciscanos en aportar una explicación teológica adecuada que disipara sus dudas no se debía tanto a la naturaleza, esencialmente práctica, de sus observaciones, sino, más bien, a que sus argumentos se basaban precisamente en la misma premisa que otorgaba su fuerza a la postura franciscana; esto es, la separación nominalista entre lo natural y lo sobrenatural.

La misma lógica podría aplicarse a la actitud inquisitorial. Por un lado, los inquisidores se habían ido percatando de que, dado que la mayoría de las acusaciones de actividad demoníaca eran fáciles de hacer y difíciles de desmentir, era muy fácil que estuvieran motivadas por malicia o fraude. De alentarse, dichas acusaciones corrían el riesgo de producir efectos contraproducentes, desmoronándose bajo su propio peso y propagando una idea de lo demoníaco que parecía cuestionar la omnipotencia de Dios. Por otro lado, la postura franciscana sólo ofrecía la perspectiva, aún más desagradable, de un Dios aparentemente injusto, que utilizaba al demonio del mismo modo que un tirano utiliza a un cruel jefe de policía. Ambas posturas eran inadmisibles, y sin embargo no parecía existir una solución satisfactoria a ninguna de las dos.

Por todo lo anterior, parecería más provechoso considerar el cambio de actitud de los inquisidores como una respuesta a este conflicto, y no como un mero reflejo del impacto de la filosofía moderna. Pues si bien es cierto que la nueva tendencia inquisitorial tendía a disminuir el papel del demonio, no existe ningún caso donde pueda encontrarse un nuevo concepto de lo demoníaco. Si se disminuía la importancia del demonismo, o se ignoraba, esto no era porque el demonismo fuera demasiado crédulo. Al contrario, se ignoraba el demonismo porque el recalcarlo podría conducir a la incredulidad. La mayor evidencia citada por los inquisidores en contra del demonio de Juana de los Reyes, por ejemplo, era que lo había retratado estúpidamente como un ser débil, ignorante o ilógico. Sus «inicuas ficciones e

hipocresías» y sus «depravados ejercicios» eran patentes en el modo en que había persuadido a los franciscanos de que era el demonio que tenía dentro el que había declarado que estaba poseída «por maleficio o fascinación». «Como si el demonio fuera tan ignorante –añadieron los inquisidores, al margen– que no conociera la diferencia.» Mayores pruebas de sus «ficciones e invenciones» surgieron de su afirmación de que había sido el arcángel san Rafael quien ahuyentó al demonio de su cuerpo, pero que el mismo demonio había vuelto a poseerla media hora más tarde. ¿Cuándo se había oído –comentaron los inquisidores– que el demonio entrara y saliera de los cuerpos con tal facilidad? Aún menos se conocía al demonio como alguien que jurara en nombre de Dios y de la Santa Cruz, con tanto fervor religioso, o que se arrepintiera de sus pecados, o que le pidiera a Dios que le disminuyese los tormentos en el infierno, tal como, supuestamente, había hecho, siguiendo las instrucciones de uno de los exorcistas, quien a su vez le había prometido rezar por él. ¿Cabría mayor absurdo?[20].

Para los inquisidores, está claro que el peligro de las observaciones de las energúmenas no radicaba tanto en el poder que le otorgaban a Satanás sobre sus cuerpos, sino, más bien, en la forma en que amenazaban con convertir el concepto tradicional del demonio en una idea increíble y ridícula. Y es en este espíritu defensivo, más que en un clima de escepticismo intelectual precoz, que mejor puede entenderse el nuevo desprecio inquisitorial hacia el demonismo popular.

En el caso de las endemoniadas de Querétaro, los inquisidores encontraron que era más fácil y conveniente desviar el problema del plano intelectual, dirigiéndolo a un nivel popular más maleable. En lugar de atacar a los franciscanos, optaron por culpar a las «fantasías» e «hipocresías» de mujeres ignorantes y mojigatas de cualquier aspecto contrario al concepto tradicional del demonio. Su decisión de concentrarse en la ignorancia popular y evitar los matices más intelectuales del problema fue

20. A.G.N., Inq., 538.4, fols. 581r-v, 590v-594v.

una medida sagaz y prudente. Pues un ataque contra la postura franciscana podría haber provocado una reacción, y los inquisidores intuían que, a pesar de sus aparentes inconsistencias, los franciscanos estaban tocando un aspecto tan válido como desconcertante. Lo mejor era no remover más la cuestión.

*

El caso de Querétaro puede verse como un catalizador del cambio de actitud inquisitorial hacia los casos de demonismo, un cambio que se convertiría en la norma a partir de los últimos años del siglo XVII. Hasta entonces, todavía podía observarse cierta predisposición a investigar y mostrar cierta meticulosidad. Incluso en el caso de Juana de los Reyes, los inquisidores querían establecer si el niño había hecho algo extraño al nacer, o si había hablado durante el bautizo, o si tenía señales o marcas que pudieran confirmar su origen diabólico[21]. Pero su actitud había cambiado. Mientras que sólo una generación antes se hubieran esforzado por encontrar alguna evidencia que confirmara la veracidad de las actividades demoníacas, en la década de 1690 se habían percatado de que, si el concepto del demonio había de mantener su credibilidad, lo mejor que se podía esperar era que no se encontrara tal evidencia.

Como hemos visto, esta actitud se reforzó en las décadas siguientes, haciéndose constante y recurrente, incluso en aquellos casos en los que el concepto tradicional del demonio apenas se veía amenazado. Por ejemplo cuando en 1704, el mulato Baltazar Monroy afirmó haber hablado con el demonio y ser brujo, el comisario de la inquisición, Pedro López de Ramales declaró sin titubeos que «estos vicios y supersticiones... están muy introducidos en esta gente vulgar»[22]. Y unos años más tarde, la Inquisición sentenció al indio Tomás de Aquino a veinticinco azotes, por atreverse a despistar a un franciscano, indu-

21. A.G.N., Inq., 538.4, fol. 516r.
22. A.G.N., Inq., 727.18, fol. 503r.

ciéndolo a pensar que estaba poseído por el demonio[23]. En la década de 1720 este cambio de actitud parecía ya bien consolidado. Cuando por ejemplo en 1723 el capellán de Santa Bárbara, en San José del Parral, escribió a los inquisidores acerca de ciertos rumores que concernían a Antonio Rodríguez, supuestamente un judío que tenía al demonio «encerrado... en la despensa de su casa», recibió una carta pidiéndole que evitara molestar al Santo Tribunal con cuestiones «que no tienen sustancia alguna»[24]. La misma «falta de sustancia» se detectó en 1727 en el caso de la mestiza Maritara, quien supuestamente había hecho un pacto con el demonio para «no dejar una amistad ilícita»[25]. Ese mismo año, el fraile mercedario Miguel de Aroche tuvo que esperar varios meses la llegada de una respuesta a la carta que había escrito a los inquisidores acerca de un hombre que se había dado a todo tipo de «supersticiones» que implicaban «pacto expreso con el demonio» desde la edad de nueve años. La respuesta de los inquisidores declaraba que

> dar algún crédito a esas cosas no se puede hacer con precipitación. Antes bien, se ha de caminar con mucha detención y paso lento, por lo que suelen mentir la gente de esta casta; unas veces, voluntariamente, por engañar, y otras, engañada de su imaginación[26].

Durante la década 1730, los inquisidores parecían haber abandonado aun la cortesía de responder. Una carta firmada por un tal Cristóbal de Cañas, en 1735, señala que no habían tomado en cuenta sus previos informes acerca de un grupo de gente implicada en pactos demoníacos. A pesar de la insistencia de Cañas en que dicha práctica estaba ampliamente difundida y era muy popular, y que era urgente hacer algo, los inquisidores leyeron la carta de un tirón y la archivaron, dejándo a Cañas nueva-

23. A.G.N., Inq., 760.22, fols. 241r-261v; 760.23, fols. 265r-269v.
24. A.G.N., Inq., 803.54, fols. 510r, 511v y 519r.
25. A.G.N., Inq., 817.30, fols. 520r-525r.
26. A.G.N., Inq., 788.25, fols. 536r-543v, 549r.

mente a la espera de una respuesta que nunca llegó[27]. Incluso aquellos casos aislados que los comisarios locales de la Inquisición consideraban dignos de atención se trataban con sorprendente indiferencia. En 1739, por ejemplo, Felipa de Alcaraz confesó «espontáneamente y en peligro de muerte», «jurando y ratificando» repetidamente, que su declaración era cierta, que durante muchos años había estado implicada en prácticas demoníacas que incluían sacrilegio, blasfemia, sodomía y excursiones «satánicas y judaicas» alrededor de Oaxaca. Aunque el comisario de Oaxaca, Jerónimo Morales, era consciente de la reticencia inquisitorial a tratar tales casos, decidió, no obstante, escribir a sus superiores en la Ciudad de México, apuntando que el caso tenía «especial circunstancia para que se le dé crédito». Sin embargo, los inquisidores se limitaron a instruir a Morales a que encontrara otro confesor para Felipa, teniendo especial cuidado de elegir «un hombre docto, prudente, que no peque en demasiado cándido y crédulo, y que no sea muy ocupado... Porque estas cosas están llenas de engaños, y puede haber en este negocio mucha falacia, falsedad y embuste».

Es cierto que la petición de Morales no pasó completamente inadvertida. Pero el interés de los inquisidores sólo se tradujo en un par de objeciones, para comprobar la falta de verosimilitud de las declaraciones de Felipa. Su afirmación de que se había ofrecido al diablo como una de sus concubinas en el infierno después de muerta, por ejemplo, era patentemente absurda. Pues era sabido que la naturaleza de la tentación demoníaca se limitaba a deseos mundanos, y la promesa de algo más allá de la tumba iba en contra de la posibilidad del arrepentimiento, algo que el demonio no podía imponer. Lo más probable entonces era que las confesiones de Felipa fueran producto de esas «fantasías y alucinaciones», tan características del «vulgo»[28].

El caso más ilustrativo del creciente despecho inquisitorial hacia casos de demonismo se dio en 1748, y fue el juez y vicario

27. A.G.N., Inq., 858 (sin numerar), fol. 499r.
28. A.G.N., Inq., 876.41, fols. 226r-228v, 235r-242r, 247v-248r, 257r-276r.

general del arzobispado de México, el doctor Francisco Javier Gómez de Cervantes, quien lo dio a conocer. El caso implicaba a la mestiza Josefa de Saldaña, quien supuestamente había sido hechizada por su antiguo amante, Juan de Cadena, con el resultado de que Josefa parecía estar ahora poseída por el demonio. Para reforzar su alegación, Gómez de Cervantes aportó varios testimonios de testigos que habían oído decir a Cadena que sellaría un pacto con el demonio si Josefa ponía fin a su amorío. Algún tiempo después, Josefa había enfermado. Después de algunas tentativas fallidas de curarla por parte de varios médicos, se había pedido al capellán del hospital que la exorcizara, una iniciativa que no sólo hizo a Josefa sentirse mejor, sino que también provocó la expulsión de varias «cosas inmundas», como ratones, serpientes, ranas, escorpiones, gusanos e incluso alguno que otro pájaro. Tal vez por conocer la reticencia que hacia tales casos privaba entre los inquisidores, Gómez de Cervantes se cuidó de incluir un informe detallado, firmado por Apolinario Antonio de Gálvez, cirujano principal, en el que éste daba fe de sus diversas tentativas de curar a Josefa, además de loar su sabiduría al «acudir a la mejor médica, la Santa Iglesia, para destruir cosas maliciosas»; pues «parece que ha descubierto ser su morbo por maleficio, y no causarse por humores naturales». Además, Gómez de Cervantes incluyó una carta del protector de Josefa, Nicolás Fernando de Tapia, donde éste declaraba que al principio había atribuido los síntomas de Josefa a causas comunes, como «pasión o histeria», o a «ira, odio, encoño o venganza hacia el reo» (Gómez de Cervantes había enviado a Cadena a la cárcel), que podía conducir al «delirio, demencia, apoplejía, hipocondria u obsesión». Pero después de hablar con Josefa, ésta

> me informó y expresó varias blasfemias, que tanto se atemoriza el ánimo, concepto y labio a pronunciarlas, cuanto la pluma se muestra trémula a escribirlas. La que menos, que noticioso el reo [Cadena] de los exorcismos..., le decía... que no podía curar[se] del maleficio;... que en este maleficio más podía el diablo que Dios, que faltaría Dios a ser Dios si así no fuera, [y] que mientras

> no estuvieran unidas las voluntades del agente y del paciente, no conseguiría nada.

Fue entonces cuando Tapia se empeñó en investigar el caso, «leyendo autores sobre maleficio y obsesiones» –los cuales, desafortunadamente no menciona– que le dieron la idea de persuadir al exorcista de que le hablara al demonio en latín. Una vez hecho esto, el demonio había «subido a la lengua de Josefa» y había confesado, en castellano, que la víctima había sido hechizada por Juan de Cadena después de sellar, con su sangre, un pacto con el diablo. Al preguntarle por qué no hablaba latín, el demonio explicó que, aunque lo hablaba bien, «no se le mandaba, ni tenía permiso del Altísimo», y juró «ante la cruz del salvador» que lo que ocurría había sido un «mandato del Altísimo... a [sic] honra y gloria suya»[29].

Los paralelos con el caso de Querétaro saltan inmediatamente a la vista. Por ende, no debe sorprender que la primera medida de la Inquicisión fuera prohibir cualquier tipo de exorcismo, «bajo pena de excomunión mayor», pues no existían «los fundamentos que pide tan grave materia» y además se había observado «el fácil movimiento de dichos presbíteros y [su] pronta credulidad a las inverosimilitudes e historietas que contienen»[30].

Lo que da un interés más marcado a este caso es que esta vez la prohibición inquisitorial provocó una respuesta segura contra la renuencia de la Inquisición a intervenir. En una carta larga y cuidadosamente argumentada, Nicolás Fernando de Tapia y el bachiller Juan de Cordero declararon que, aunque nunca habían afirmado que Josefa estuviera poseída por el demonio, todos los hechos indicaban esa posibilidad. En consecuencia, la «calificación» inquisitorial del caso requería de mayor cuidado. Pues

> reduciéndose... todo el asunto a la evidencia de hecho... (de que han huido... los que [se] apoyan en el error común), cree nuestra fe que, por [un] alto e incompren-

29. A.G.N., Inq., 827.24, fols. 354r-376r.
30. A.G.N., Inq., 827.24, fol. 376v.

> sible juicio de Dios, se ha dispuesto esta causa y sus circunstancias, para que, a vista de la calificación de vuestra ilustrísima, en la evidencia de hecho que proclama su estado, quede desvanecido el error común introducido e incredulidad. Y así mismo, para contrarrestar el desprecio que en estas circunstancias acarrea para el vulgo,... a los remedios eclesiásticos. Pues con el hecho acaecido,... quedan desatendidos, no poco vulnerada la fe, sin castigo los criminales, con harta laxa los delincuentes...

Es revelador que Tapia y Cordero se hayan empeñado en denunciar la «incredulidad», «ignorante» y «vulgar» de aquellos que buscaban explicarlo todo como resultado de causas naturales. Era cierto que «enfermedades extravagantes» como «echar culebras, ranas e inmundicias», a veces podían explicarse, según escritores autorizados, como los padres Tordesillas y Nieremberg, «por causas naturales», como es «la corrupción de los humores». Pero prohibir la práctica del exorcismo por esta causa «clamaba justicia». Las «enseñanzas autorizadas del Ritual Romano, Remigio, Luis de la Concepción, el *Flagellum Daemonum* y el *Malleus Maleficarum*» especificaban que el demonio era perfectamente capaz de provocar estos fenómenos, pues «o puede de cuerpos aéreos formarlos, como forma otras figuras de que se vale; o excitando los humores, imprimir o proponer a la imaginación estos fantasmas; o de facto traerlos». El «error vulgar» de aquellos que intentaban transformar la aparente incapacidad del demonio de hablar latín, en «el Aquiles de su incredulidad», era igual de peligroso. Pues tal como declaraba Remigio, el demonio rara vez hablaba en latín a través de gente palurda o ignorante, «o por disimular mejor sus asistencia y ardides, o porque su lengua no le ayuda muy bien». En efecto, en un sermón conocido, san Vicente Ferrer contaba cómo un demonio, dentro del cuerpo de un campesino, había dicho con gran dificultad: «*Non possum domare linguam huius rustici.*» De ahí que fuera una «práctica peligrosa...vulgar y común» el explicarlo todo a la luz de un naturalismo reduccionista que, si bien era adecuado en algunos casos de «epilepsia, apoplejía, *uteri pro-*

focatione [sic], y demás», era contrario a las autoridades establecidas y a las enseñanzas de la Iglesia[31].

La franqueza de las observaciones de Cordero y Tapia es un claro indicio de su confianza en que la Inquisición se vería en dificultades para rechazar sus argumentos. En calidad de licenciados universitarios en derecho canónico y en el contexto del apoyo que habían recibido de parte del mismo Gómez de Cervantes, tenían buenas razones para hablar con tanta seguridad. Pues, en realidad, su crítica a la reticencia inquisitorial en los casos de demonismo estaba basada precisamente en la misma tradición intelectual que los inquisidores deseaban proteger del ridículo. En efecto, si hubiera existido una clara discrepancia entre ellos, lo lógico hubiera sido que la Inquisición proporcionara una respuesta a sus objeciones. Sin embargo, siguiendo el ejemplo de sus predecesores en el caso de Querétaro, los inquisidores sencillamente ignoraron la queja y dejaron a Juan de Cadena en libertad, sin referirse más al caso[32].

*

La postura defensiva adoptada por la Inquisición no era tan sólo una estrategia negativa. Tenía su apoyo en una visión de la realidad mucho más amplia y profundamente arraigada que sustentaba y hacía posible la creencia racional en la magia. Como ha explicado Charles Taylor, en el mundo premecánico el orden cósmico era concebido como un «orden con sentido», esto es, un orden que encajaba en un «logos óntico», en el que los objetos materiales tomaban sus formas particulares, con el fin de exhibir un orden de ideas o arquetipos. El orden de la naturaleza ejemplificaba la Razón y el Bien en el sentido platónico. Éstos, en su variante teológica cristiana, equivalían a la sabiduría divina. «En otras palabras –continúa Taylor– lo que hoy en día consideraríamos perfecciones de *descripción* o de *representación* –de un orden de presentación perspicua– se consideraba entonces

31. A.G.N., Inq., 827.24, fols. 384v-393v. Desafortunadamente la carta está sin terminar.

32. A.G.N., Inq., 827.24, fols. 395r-397r.

perfecciones del *ser*». De esta forma, el orden cósmico estaba en conformidad con un patrón de «automanifestación racional», en el que según el «principio de plenitud», como lo llamó Arthur Lovejoy, «todos los huecos posibles se hallan ocupados»[33].

Esta conceptualización del universo, de inspiración platónica, había resultado sumamente útil en el intento tridentino por restaurar la liturgia y el ritual del catolicismo, en el contexto de una respuesta al protestantismo. El énfasis que dio la Contrarreforma a prácticas típicamente antiprotestantes, como el culto a los santos, la veneración de reliquias e imágenes y la eficacia de los sacramentos y sacramentales, implicaba una sólida creencia en la noción de que ciertos poderes hallaban su fundamento en ciertas sustancias. Más aún, esta creencia de que los objetos mismos estaban «habitados» por un poder no se entendía como el resultado de las propiedades causales del objeto; sino más bien, de forma similar a como en el mundo mental precartesiano, se creía que el alma «habitaba» el cuerpo y lo animaba, o la forma como las expresiones estaban «habitadas» por sus significados[34].

El uso que hizo la Iglesia tridentina de lo que hoy, anacrónicamente, podríamos denominar «magia blanca» hizo necesaria una clara definición de su contraparte; esto es, la magia negra o demoníaca. Dicha definición llevaba implícita la necesidad de un feroz ataque contra el demonismo[35], un movimiento que se convirtió en un tema recurrente en el pensamiento y la obra de aquellos autores que, en la Nueva España, encontraron resonancia en Carlos de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz[36], y cuyo mayor representante fue el jesuita austríaco Athanasius Kircher.

---

33. *Sources of the self: The making of the modern identity*, Cambridge 1992, ps. 160-161. El libro de Lovejoy, al que se hace referencia, es *The great chain of being*, Cambridge, Massachusetts 1936.

34. Ibíd., p. 191.

35. R.J.W. Evans, *The making of the Habsburg monarchy 1550-1700: An interpretation*, Oxford 1979, p. 345.

36. Sobre ellos véase Irving Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: A mexican savant of the seventeenth century*, Berkeley, California 1929 y Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México 1982. De modo más general, D.A. Brading, *The first America: The spanish monarchy, creole patriots and the liberal state 1492-1867*, Cambridge 1991, cap. 17.

En la obra de Kircher, y especialmente en su *magnum opus, Oedipus Aegypticus* (1652-1654), la importancia ineludible de la creencia en la magia y el peligro consecuente del demonismo saltan de inmediato a la vista. La necesidad de «extirpar esas artes falsas que sembró el demonio y que han extendido sus raíces hasta nuestros tiempos», escribió, requería de la «elucidación de los secretos de las doctrinas jeroglíficas, efectuada por la verdadera interpretación». De esta forma, Kircher hizo hincapié en la gran ruptura que separaba el recurso habitual a amuletos y otras prácticas afines, de la verdadera curación espiritual, derivada de Adán y descubierta por Hermes Trimegisto; la cual se fundaba en simpatías y antipatías naturales y se confirmaba a través de la oración.

En su tentativa de aportar una base sólida al hermetismo dentro de la doctrina católica, Kircher propuso que los egipcios habían legado a la humanidad un ocultismo doble. Por un lado, estaba el ocultismo que descendía de Ham, que consistía en las prácticas diabólicas de astrología, adivinación, superstición e idolatría. Por otro lado, se hallaba el ocultismo que descendía de Adán, sacado a luz por la «perspicacia sacramental» de Hermes, con respecto a las propiedades divinas: la Trinidad, los orígenes de la creación y los ángeles y demonios. Cuando este segundo ocultismo se aislara adecuadamente de las perversiones de los profanos, pasaría a constituir el fundamento de todo el pensamiento filosófico y teológico, lo que Kircher denominó «Teosofía Metafísica»[37].

Por formidable que el logro intelectual de Kircher pueda parecer al historiador, es revelador que en su época, su obra no haya provocado controversia alguna, siendo apenas comentada. El hecho es que sus teorías, como las de su igualmente ignorado contemporáneo, Manuel Maignan, preservaban un método, esencialmente organicista, que procedía del ser al pensar. De esta

37. Evans, *Habsburg monarchy*, ps. 433-440. Sobre Kircher, véase Jocelyn Godwin, *Athanasius Kircher: A renaissance man and the quest for lost knowledge*, Londres 1979.

forma, toda la doctrina que buscaban defender quedaba fuera de la distinción entre espíritu y materia que el método cartesiano, que procedía de la conciencia hacia el mundo exterior, había empezado a presionar sobre el pensamiento de fines del siglo XVII[38].

Es cierto que el concepto cartesiano del dominio de sí, como una capacidad racional de modelar la vida humana, era reminiscente del concepto estoico de *autarkeia* y de la doctrina agustiniana sobre la perversidad de la voluntad humana. Pero mientras que tanto los estoicos como san Agustín aún describían la plenitud de la perfección, en términos de la adquisición de una intuición del «orden de las cosas», o «del bien», Descartes, en contraste, subrayaba que la verdadera intuición comportaba el vaciarse de todo antiguo concepto de orden. Dicho de otro modo, la mente había de estar enteramente separada del mundo mecánico de la materia, que no constituía, de ninguna forma, un medio para el pensamiento o la significación[39].

Así, en el mundo poscartesiano, el cosmos ya no podía considerarse como la expresión de un orden significativo, capaz de determinar el bien de la humanidad. Tampoco la primacía de la razón era ya la de una visión dominante, sino, más bien, la de un agente dirigente que buscaba la subordinación de un ámbito esencialmente funcional. Para Descartes, la razón logra el dominio de las pasiones sólo al someterlas y convertirlas en sus instrumentos. De esta forma, la antigua noción que veía el criterio fundamental de racionalidad como la conformidad con el «bien» –noción que implicaba la posibilidad de que la disposición de las cosas pudiera constituir la medida de la racionalidad– se vio neutralizada. Como apunta Taylor, «la racionalidad ya no se define sustantivamente en términos del orden del ser, sino más bien, procesionalmente, en términos de los parámetros sobre los

38. Sobre Maignan, véase J.S. Spink, *French free thought form Gassendi to Voltaire*, Londres 1960, ps. 77-84. Su vínculo con Kircher es tratado por P.J.S. Whitmore, *The order of minims in seventeeth-century France*, La Haya 1967, p. 165.

39. Véase, por ejemplo, la carta de Descartes a Chanut, 15 de junio de 1646, *Descartes: Philosophical letters*, trad. Anthony Kenny, Oxford 1970.

que nos basamos para edificar órdenes en la ciencia y en la vida». La racionalidad es ahora «una propiedad interna del pensamiento subjetivo». Se ha «desplazado, de la sustancia al procedimiento; de órdenes establecidos a órdenes construidos»[40].

Resulta difícil en la actualidad apreciar la novedad radical del sistema cartesiano para sus contemporáneos. La insistencia de Descartes en que sus lectores debían dedicar un mes entero al estudio de sus primeras reglas de *Meditación* indica que el pensador francés estaba consciente de la dificultad de captar el dualismo mente/cuerpo que conllevaba su metodología escéptica. La idea de que la mente humana podía entenderse como un espejo, capaz de reflejar una naturaleza gobernada por la ley y que el papel de la filosofía era iluminar ese espejo, a fin de producir imágenes fidedignas, terminaría por colocar al racionalismo empírico, en el lugar que antiguamente ocupaba la teología. Para los pensadores preocupados por la ortodoxia y la preservación del orden (la inmensa mayoría en el mundo hispánico), el escepticismo y la insistencia en la primacía del «yo» –lo que en inglés se denomina *self*– como el objeto del conocimiento, no sólo eran heréticos, sino fundamentalmente erróneos. Incluso el bien conocido defensor de la nueva filosofía en España, el enciclopedista benedictino Benito Jerónimo Feijoo, consideraba que el dualismo cartesiano iba en contra de la intuición y de la experiencia, pues requería de una revisión completa de la epistemología tradicional, que reducía drásticamente el campo de la teología (hasta entonces aceptada como «la reina de las ciencias», a la que «ningún argumento, ningún debate y ningún tema le eran ajenos», como había escrito Francisco de Vitoria) a la mera relación entre Dios y su creación[41].

De modo que no ha de sorprendernos la oposición tradicional a la nueva filosofía. En retrospectiva, resulta tentador considerarla como la respuesta reaccionaria de un grupo de pensadores, ligados sentimentalmente a una cosmología decadente y

40. *Sources of the self*, p. 156.
41. Pagden, *The reception of the "New Philosophy"*, ps. 126-127.

amenazada por una filosofía más poderosa y coherente. «Kircher y sus colegas –escribe R.J.W. Evans– habían entonado una danza macabra, devolviéndoles la vida, una vez más, a los esqueletos de un orden cósmico en decadencia, antes de la medianoche»[42]. En el contexto contemporáneo, sin embargo, la crisis distaba mucho de ser un simple enfrentamiento entre dos sistemas de pensamiento, distintos y rivales. Pues a pesar de su dualismo, la filosofía cartesiana no había surgido de un vacío cultural, sino que derivaba su ímpetu de una ética antiteleológica, que hundía sus raíces en la rebelión nominalista contra el naturalismo aristotélico, y que buscaba una respuesta a la amenaza que dicha rebelión representaba para el concepto de la soberanía de Dios[43]. A fin de cuentas, sólo un universo mecanicista podía compaginarse con la noción voluntarista de la soberanía divina. No es accidental que Descartes mismo haya puesto especial énfasis en la noción de que las «verdades eternas», como los axiomas de las matemáticas, eran un producto directo del *fiat* divino[44].

Como hemos visto, esta tendencia voluntarista no sólo estaba presente, de manera fundamental, en la demonología de los siglos XVI y XVII, sino que también subyacía en el trabajo de los filósofos y teólogos que con más razón se sentían amenazados por el cartesianismo. El claro rechazo del hilomorfismo en Descartes, por ejemplo, ya estaba implícito en la metafísica de Suárez, y todo el escolasticismo postridentino se caracteriza por un esfuerzo ecléctico de reconciliar las diferentes tradiciones del pensamiento medieval, que no fue capaz de asimilar la doctrina tomista de la concordancia entre la naturaleza y la gracia.

Existía entonces una tensión insoluble en el malestar provocado por el escepticismo cartesiano. Pues si bien era cierto que el escepticismo amenazaba con separar la ciencia de toda preocupación teológica sobre la naturaleza de la materia y del universo, no era menos cierto que ésta era precisamente la dirección que la

42. Evans, *Habsburg monarchy*, p. 442.

43. Véase más arriba, ps. 39-43

44. Carta a Mersennes (15 de abril de 1630), *Oevres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery, París 1973, I, p. 145.

teología ortodoxa había estado tomando, implícitamente. Los efectos de dicha tendencia eran especialmente evidentes en el marcado dualismo, característico de la espiritualidad de la época, y en los extremos a que había llegado el demonismo a finales del siglo XVII. Es probable que la mayoría de pensadores ortodoxos detectaran el problema. Y sin embargo, como pudimos comprobar en el caso de Querétaro, nunca lograron aportar una explicación que siguiera los lineamientos marcados por Leibniz. Su insistencia en que la separación nominalista de la naturaleza y la gracia era un reflejo fiel de la ortodoxia, cerró definitivamente las puertas a la teoría aristotélica del conocimiento, que, tal como la había reinterpretado santo Tomás, era la única doctrina filosófica que permitía reconocer la independencia del mundo natural, sin necesidad de separarlo del reino sobrenatural.

En otras palabras, la hegemonía del hiperagustinismo nominalista en el pensamiento de los siglos XVI y XVII fomentaba exactamente la misma desconfianza hacia «las vulgares supersticiones de la chusma», que hacia «los vulgares errores de los escépticos». Así como los ataques de los inquisidores contra la credulidad franciscana nunca comportaron una crítica de sus declaraciones teológicas, así también, los ataques conservadores contra el escepticismo cartesiano nunca lograron desarrollar una crítica coherente de sus bases filosóficas. Por consiguiente, considerar el triunfo de la nueva filosofía sobre el escolasticismo aristotélico, como un enfrentamiento entre dos sistemas de pensamiento distintos y rivales, puede resultar muy engañoso. Pues a pesar de las declaraciones defensivas de los conservadores, el «aristotelismo», que vino a formar el blanco de los ataques de los escépticos, había, él mismo, implícitamente fomentado las mismas premisas filosóficas que le restaban credibilidad.

*

En el mundo hispánico, esta crisis se acusó durante los últimos años del período Habsburgo, cuando un grupo cada vez más poderoso, conocido algo despectivamente como *los afrancesados*, había empezado a insistir en que la única manera de rege-

nerar la vida intelectual española era mediante la importación de la cultura francesa. La reacción conservadora, y cada vez más falta de crítica, que esta nueva presencia provocó entre los defensores más patrióticos del viejo orden, puede observarse en el caso de Diego Mateo Zapata, uno de los fundadores y miembros más distinguidos de la regia sociedad en España, y creador de un programa ecléctico que tenía por objeto buscar lugar a la metafísica cartesiana y la física gasendista, e incluirlas dentro de los cánones de la estructura académica aristotélica. A pesar de ser el médico personal del duque de Medinaceli y de los cardenales Borja y Portocarrero, Zapata fue juzgado y condenado como cripto-judío por la Inquisición en 1725 y desterrado de Madrid[45]. Es cierto que sus escritos gozaron de considerable popularidad entre los miembros de la nobleza; y fueron utilizados, a nivel más académico, por matemáticos como Tomás Vicente Tosca y Juan Bautista Corachán, Félix Falco de Belaochaga y Baltazar Iñigo, cuya obra todavía pudo inspirar al famoso valenciano Gregorio Mayáns, en la década de 1740[46]. Sin embargo, la naturaleza esencialmente ecléctica del programa –que, por un lado, admitía el dualismo cartesiano en la metodología y la psicología, mientras que, por el otro, seguía sumiso y obediente ante la autoridad de la Iglesia, en todos los aspectos pertenecientes a la teología y a la ética–, lo hicieron prácticamente incapaz de lograr una síntesis filosófica duradera, en la que pudiera sobrevivir el escolasticismo.

El resultado de esto fue que cada vez que los pensadores que simpatizaban con la nueva filosofía llegaban a una cuestión religiosa en cualquier debate cerraban sus mentes; «no tanto –en palabras de I.L. McClelland– por lealtad, como por costumbre»[47]. Mayáns mismo juzgaba a Montesquieu «más diabólico que Maquiavelo», y a Voltaire «uno de los ateos más gran-

45. Pagden, *The reception of the «New Philosophy»*, ps. 134-135. Las actas del proceso están en la Biblioteca Nacional de Madrid, MS 10.938, fols. 173ff.

46. Sobre ello, véase Antonio Mestre, *El mundo intelectual de Mayáns*, Valencia 1978.

47. McClelland, *Ideological hesitancy*, p. 60.

des que hay»[48]. Igualmente, del otro lado del océano en Nueva España, el clérigo ilustrado Juan Benito Díaz de Gamarra –cuyo texto universitario *Elementa Recentioris Philosophiae* (1774) incluía estudios sobre Newton, Franklin, Mariotte y Boyle–siempre mostró un marcado conservadurismo en sus censuras inquisitoriales[46].

Fue así como el escolasticismo tradicional, incapaz de aportar una respuesta al nuevo escepticismo, optó por una actitud carente por completo de sentido crítico, y ciertamente servil, de sumisión a la sabiduría establecida. Como declaró el carmelita español Domingo de Santa Teresa: por más interés o mérito que tuvieran los argumentos de los nuevos filósofos, habían sido refutados a priori «por la autoridad de Aristóteles, santo Tomás y Escoto, y por todos los otros doctores y teólogos que pensaron lo contrario»[50]. «Las ciencia –escribió el influyente médico español Bernardo López de Araujo, quien pensaba que el microscopio distorsionaba la verdad, al hacer los objetos más grandes de lo que eran en la realidad– no se fundan en experimentos, porque éstos son falaces de catorce modos, sino en unos principios generales conocidos por la luz de la razón»[51].

De manera similar, en Nueva España, la mayoría de los que se sentían atraídos por la nueva filosofía se veía intimidada por un conservadurismo cada vez más intolerante, que terminó por rechazar todas las obras de la Ilustración como «pestíferos estornudos de Satanás», obras que «no se pueden leer sin que salgan lágrimas a los ojos, a testificar el dolor que divide de medio en medio el corazón, al ver la ceguedad a que ha llegado el entendimiento humano, por el camino de la corrupción de las costumbres»[52]. Incluso Feijo, que había señalado los peligros a que podía llevar la separación de la teología, de la epistemología y la

48. Citado por Pagden, *The Reception of the «New Philosophy»*, p. 138.

49. Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, Ciudad de México 1982, ps. 101-103.

50. Cita de Pagden, *The Reception of the «New Philosophy»*, p. 133.

51. Bernardo López de Araujo, *Centinela médico-aristotélico contra scépticos*, Madrid 1725, p. 336.

52. A.G.N., Inq., 1126, fols. 211r-v; 1169, fol. 4v.

ciencia natural[53], era visto con recelo. Refiriéndose a él, el rector de la Universidad de México Juan José de Eguiara y Eguren escribió:

> un doctor católico, e igualmente erudito, que insensible e incautamente introdujese el abandono de la teología escolástica, por establecer el uso de la filosofía moderna, mecánica y enteramente profana... [Y aunque] distan mucho tales doctores del partido de los herejes, no cautelan la sombra con que abrigan sus intenciones, y autorizan el desprecio de nuestros teólogos[54].

Aún más característica fue la declaración de Francisco Ignacio Cigala, de que la física moderna era falsa e intrínsicamente contraria a la verdad religiosa, porque había sido fundada por un hereje, cuya intención era desarmar a la Iglesia de Roma de su teología escolástica. Y el contemporáneo de Cigala, José Mariano de Vallarta y Palma, desplegaba un «escepticismo natural» contra todo lo que fuera contrario a la ortodoxia y la tradición, que le valió la reputación de ser «un Pirrón o Pierre Bayle católico»[55].

En sus intentos de defender la ortodoxia, sin embargo, los tradicionalistas no debieron haberse preocupado tanto por la nueva filosofía escéptica, como por el nuevo temperamento crítico que había estado formándose en el seno del mundo hispánico, y que, a la larga, resultaría mucho más perjudicial para su causa. Pues si hubo alguna influencia francesa en el mundo hispánico del siglo XVIII, no era la de Descartes o Voltaire, sino la de Bossuet y Fleury y la tradición del regalismo galicano, que

53. El filósofo natural, escribió Feijoo, «no debe perder de vista la fe como el navegante no puede ignorar la posición de la estrella polar». Véase Pagden, *The Reception of the «New Philosophy»*, p. 139.

54. Eguiara y Eguren a Feijoo, en Francisco Ignacio Cigala, *Cartas al Ilustrísimo y Reverendísimo Maestro Fray Benito Gerónimo Feijoo, que le escribía sobre el "Teatro Crítico Universal"*, Ciudad de México 1760, 2ª. carta (sin nº. de folio).

55. Sobre ello, véase Pablo González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, Ciudad de México 1948, ps. 126-135.

había encontrado respaldo en el derecho canónico de las obras de Espen y Febronius, y en su defensa de las jerarquías nacionales y los concilios eclesiásticos, frente a las pretensiones monárquicas al papado[56]. Como vimos al final del capítulo 2, el nuevo movimiento favorecía a clérigos de tendencia jansenista (llamados así, no por su adherencia al espíritu de Port Royal, sino por su violenta oposición a los jesuitas), quienes preferían el estudio de la patrística y las sagradas escrituras al escolasticismo, y quienes buscaban reemplazar la retórica y el misticismo de la espiritualidad barroca, por una sencilla piedad interior, basada en las buenas obras. Como ha escrito David Brading,

> El jansenismo español fue un amplio movimiento de reforma y de renovación; más una corriente de opinión que un partido, en el que figuraban fanáticos, moderados y hombres públicos, a quienes lo único que unía era el rechazo de la cultura espiritual e intelectual del catolicismo barroco postridentino[57].

Es quizás una apta ironía que las ideas de la Ilustración hayan penetrado el mundo católico bajo la apariencia del jansenismo, del mismo modo que habían penetrado los círculos protestantes a través del legado de los puritanos y del fervor de los pietistas[58]. Pues los propósitos de este nuevo movimiento de reforma moral eran fundamentalmente ajenos al concepto de la sociedad sobre el cual se había fundado la monarquía católica, y tendían a alentar conscientemente un rechazo de las prácticas populares, consideradas de mal gusto o supersticiosas. A diferencia de la actitud defensiva que hemos observado entre los inquisidores, los reformistas jansenistas no escondían su desprecio y su aversión hacia lo «vulgar». Pero por «vulgar» ya no se entendía la «ignorancia» de los escépticos, que había constituido el blanco de los

56. Sobre ello, véase Owen Chadwick, *The Popes and european revolutions*, Oxford 1981, ps. 392-424.

57. Brading, *The first America*, p. 500.

58. Véase, por ejemplo, Isaiah Berlin, *The magus of the north: J.G. Haman and the origins of modern irrationalism*, H. Hardy, Londres 1993, ps. 5-6, 13-14.

ataques de Cordero y Tapia, y que todavía evocaba la elocuente declaración de Kircher, de que «el mundo está fundado sobre principios mucho más intrincados e indiscernibles, que lo que pudieran suponer las mentes ingenuas de los siglos pasados o los filósofos *vulgares* del presente»[59]. «Vulgares» ahora eran aquellos de quienes Hume había escrito en su *Historia natural de la religión*: «toda la humanidad, con algunas excepciones..., [que] nunca elevan su contemplación a los cielos»[60].

El triunfo de este anticlericalismo jansenista y burgués, que sentó las bases para la caída de los jesuitas, marca el fin de nuestra encuesta. De un solo golpe, la expulsión de los jesuitas en 1767 eliminó al grupo más dinámico de misioneros y privó a todo el mundo hispánico de la única orden religiosa que había demostrado ser capaz de enfrentarse a la Ilustración, con base en premisas que aún podían preservar la visión tradicional del mundo. Más aún, el nuevo movimiento reformista no introdujo ningún programa coherente que pudiera reemplazar el orden antiguo. Habiendo conseguido dividir y debilitar las fuerzas de la tradición, el jansenismo se volvió una causa perdida, convirtiéndose pronto en víctima de las mismas fuerzas que había ayudado a desencadenar.

No es accidental entonces que las últimas décadas del siglo XVIII vieran una reversión del proceso de disminución en el interés inquisitorial por casos de demonismo y superstición y un marcado incrementó en el número de casos, largos y meticulosos, relacionados con pactos e invocaciones demoníacos. Pero ya no se trataba del demonio que ha sido el protagonista de este libro, pues el demonio de los jansenistas era un espíritu pseudo-aristocrático que se avergonzaba de lo «vulgar» y que buscaba conducir a los cultos hacia el ateísmo[61]. Fue así como Satanás desarrolló un papel más moderno, y útil políticamente.

---

59. Athanasius Kircher, *Iter Exstaticum Coeleste*, Wurzburg 1660, p. 15.

60. Cita de Peter Brown, *The cult of the saints: Its rise and function in latin christianity*, Londres 1981, ps. 13-14.

61. Algunos casos ilustrativos están en A.G.N., Inq., 1019.9; 1282.22; 1294.1; 1304.6; 1428.1; y A.G.N., Lote Riva Palacio, 32.2.

Empleado principalmente para justificar una creciente debilidad política frente al avance de la modernidad anticristiana, el demonio de finales de la época colonial perdió casi todos sus rasgos comunes con su ancestro barroco e, irónicamente, terminó presagiando aquel mito posterior y secularizado que buscaba explicar la destrucción de la cristiandad como el resultado de una conspiración liberal de francmasones y judíos.

Epílogo

Lo que es siniestro, profundo,... no sale a relucir únicamente
a partir del estudio de la historia de las acciones externas,
sino que somos nosotros mismos quienes lo introducimos,
a partir de una experiencia propia.
Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, p.16

Desde cualquier perspectiva, la publicación en 1780-1781, de la *Historia antigua de México*, de Francisco Javier Clavigero, en Cesena, Italia, marca un hito en la historiografía del México precolombino. Hasta entonces les había resultado muy difícil a los historiadores esclarecer la masa de información contradictoria, y a menudo conflictiva, legada por los misioneros y cronistas del siglo XVI. Como escribiera Alexander von Humboldt a principios del siglo XIX, antes de Clavigero, «todo filósofo parecía tener el deber de negar las observaciones de los misioneros»[1]. Sin embargo, el estilo sobrio y neoclásico del jesuita mejicano exiliado pronto le valió un público amplio y atento en Europa, que incluía a Edward Gibbon[2], y la *Historia antigua* –sin duda la

1. *Vues des cordillères et monuments des peuples indiènes de l'Amérique*, París 1810, p. II

2. Véase *The english essays of Edward Gibbon*, P.B. Craddock, Oxford 1972, p. 318.

relación más popular e influyente del México precolombino, desde la aparición de la Historia natural y moral de Acosta– logró hábilmente liberar el pasado mesoamericano de su misterioso exotismo[3].

Quizá el mayor logro de Clavigero haya sido exorcizar al demonio del pasado de su patria, liberar al mundo prehispánico del peso constante de las interpretaciones de Acosta y Torquemada. Pues en la *Historia antigua*, en profundo contraste con todas las relaciones anteriores del México precolombino, Clavigero adopta una visión histórica que es inconfundiblemente secular. Dado que el hombre es un ser libre y racional, nos dice, cualquier explicación de la historia humana en términos de agentes no humanos es fundamentalmente inadecuada. Por muy pérfido e influyente que se considere al demonio, la utilización de agentes sobrenaturales para explicar acciones humanas es, nos dice, «una hipótesis ingenua, que no agradaría en el siglo en que vivimos»[4].

Es verdad que esta insistencia en la necesidad de un método empírico para la historia es en cierto sentido reminiscente de Acosta[5]. Pero el enfoque de Clavigero difiere notablemente del de su correligionario, en la manera como lleva su empirismo hasta la esfera sobrenatural, sin ninguno de los escrúpulos que habían conducido a Acosta a demonizar tan arrolladoramente las religiones amerindias. En efecto, es precisamente con base en

3. Los historiadores no han tratado muy bien a Clavigero. El estudio más completo es el de Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavigero S.J. (1731-1787), figure of the mexican enlightment: His life and works*, Roma, Chicago 1977; también estoy endeudado con los estudios más breves de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México, Ciudad de México* 1987, ps. 95-125; Anthony Pagden, *Spanish imperialism and the political imagination: Studies in european and spanish american social and political theory 1513-1830*, New Haven, Londres 1990, ps. 97-116, y Elías Trabulse, «Clavigero, historiador de la ilustración mexicana», en *Francisco Javier Clavigero en la ilustración mexicana*, Alfonso Martínez Rosales (dir.), Ciudad de México 1988, ps. 41-57.

4. Francisco Javier Clavigero, *Historia antigua de México*, 4 vols., Ciudad de México 1945, IV, p. 44. Ésta es la versión original en castellano, de la cual se hizo una traducción italiana para asegurar su publicación. Así, la primera edición apareció como *Storia antica del Messico*, Cesena 1780-1781.

5. Véase más arriba, ps. 47-50.

su análisis de la religión de los antiguos mexicanos que Clavigero destaca con mayor claridad el avanzado nivel que había alcanzado la civilización mesoamericana.

Sería un error, sin embargo, tratar de explicar esta etrategia como una simple respuesta al desdeñoso ataque que europeos como Buffon, de Pauw, Raynal y Robertson –contra quienes Clavigero, específicamente, escribió la *Historia antigua*[6]– habían lanzado contra el Nuevo Mundo. Pues es revelador que Clavigero no hace ningún esfuerzo especial por dulcificar la historia, e incluso describe «los ensayos del bárbaro y execrable sistema de la religión» de los antiguos mejicanos, quienes no habían sido igualados, en la historia del mundo, en «crueldades y abominaciones», emanadas de su convicción de que «la mucha [sangre] que derramaban sus víctimas no bastaba para apagar la diabólica sed de sus dioses»[7]. Ni tampoco se preocupó de negar la suposición general de que las civilizaciones amerindias habían estado«enteramente consagradas a su culto [del demonio]», antes de la llegada del cristianismo[8].

No obstante, Clavigero se cuidó de acolchar dichas afirmaciones, recalcando el papel primordial de Dios, que nos dice, «vela con amorosa providencia sobre sus criaturas, [y] no permite a aquellos capitales enemigos del género humano tanta libertad para dañar»[9]. Si era cierto que el culto al demonio era inherente a las prácticas religiosas de los antiguos mejicanos, no era menos cierto que éste era el caso en cualquier otra religión pagana, pues el demonismo «tiene su origen en el capricho o en el temor de los hombres, como lo han dado necesariamente a conocer aun las naciones más cultas de la antigüedad»[10]. De

6. Clavigero descartaba sus obras por ser típicas de «una edad en la que se han publicado más errores que en cualquier otro siglo, y en la que autores escriben con licencia, mienten sin escrúpulos y nadie es respetado como filósofo si no se mofa de la religión y adopta el lenguaje de la impiedad», cita de D.A. Brading, *The first america: The spanish monarchy, creole patriots and the liberal state 1492-1867*, Cambridge 1991, p. 452.

7. *Historia antigua*, I, p. 238; II, ps. 119 y 129.

8. Ibíd., II, p. 41.

9. Ibíd., I, p. 220.

10. Ibíd., II, p. 61.

hecho, después de un ejercicio comparativo, la religión de los mejicanos surgía bajo una luz más favorable, pues aunque Clavigero admite que el sacrificio humano y el canibalismo eran más predominantes entre los mesoamericanos que en cualquier otra parte, «por lo demás, no puede dudarse... de que [su religión] fue menos supersticiosa, menos ridícula y menos indecente» que el resto de religiones paganas del mundo[11]. «Mas al fin», continúa,

> americanos, griegos, romanos y egipcios, todos eran supersticiosos y pueriles en la práctica de su religión, pero no así en la obscenidad de sus ritos, pues en los de los mejicanos no se encuentra el menor vestigio de aquellas abominaciones tan comunes entre los romanos y otras naciones cultas de la antigüedad[12].

No era entonces la intervención diabólica, sino la ignorancia humana, la responsable del error religioso.

El propósito de Clavigero es claramente polémico y sus argumentos en varios momentos nos recuerdan los que Bartolomé de las Casas había utilizado dos siglos y medio antes. En el contexto de la Ilustración europea, sin embargo, la postura de Clavigero supone implicaciones mucho más amplias. Una novedad notable en su enfoque es la forma en que sus intereses ya no se dirigen tanto hacia valores humanos universales, como hacia *diferencias* humanas y culturales. Y es en este aspecto donde radica la verdadera originalidad de su obra. Es cierto que ambos, Aristóteles y san Agustín, siguen ocupando un lugar central en la visión de la *Historia antigua.* Pero en su relato naturalista de la civilización del antiguo México, Clavigero se acerca mucho más a Montesquieu. Fue sobre todo, su gran simpatía por el pensador francés –y por su insistencia en que, en palabras de Isaiah Berlin, «la sustitución de principios generales por la facultad de intuir diferencias individuales es... el principio del mal»[13] – lo

11. Ibíd., IV, p. 410.
12. Ibíd., IV, p. 399.
13. *Against the current: Essays in the history of ideas,* Henry Hardy, Oxford 1981, p. 158.

que alertó a Clavigero a la posibilidad de defender una cultura enteramente distinta, argumentando que había seguido un camino de desarrollo propio, y que, por ende, satisfacía las necesidades de su gente de manera análoga, y no menos válida, a la de las culturas del viejo mundo. Así como los persas de Montesquieu no eran ni superiores ni inferiores a los parisinos a los que describían (sino, más bien, tan distintos que lo que parecía natural en una cultura podía parecer perverso a los ojos de la otra), así también los aztecas de Clavigero adquieren un matiz épico y heroico, y sus costumbres y tradiciones pueden compararse con las virtudes más elevadas del mundo clásico. Y, sin embargo, no eran, en absoluto, estas comparaciones con el mundo clásico las que otorgaban a México su valor cultural, sino, más bien, sus normas autónomas propias, que no podían reclamar contacto alguno con las culturas del viejo mundo, y sólo podían entenderse en su propio contexto.

Es en su tratamiento estrictamente naturalista de la religión, y en su rechazo concomitante de la intervención diabólica, donde Clavigero mejor ilustra este punto. «El sistema de la religión natural –escribe– depende principalmente de la idea que se siente de la divinidad»[14]. En otras palabras, la religión no tiene –es más, no *puede* tener– un origen sobrenatural. Sus características no derivan del objeto de culto, sea éste divino o diabólico, sino de la percepción humana de dicho objeto, percepción que en sí misma es una actividad estrictamente natural. Como apunta Luis Villoro, Clavigero no parte «de una realidad que se esconda detrás de la imagen que el indio se forja de su dios», sino que toma «el término de su creencia con los caracteres de que el hombre lo reviste», y a partir de él, comprende «su sistema religioso»[15].

Esta explicación naturalista dejaba muy poco lugar para lo sobrenatural. El demonio había sido suprimido. Es cierto que, como hemos visto, el demonismo seguía presente en el esquema

14. *Historia antigua*, IV, p. 392.
15. *Los grandes momentos*, p. 122.

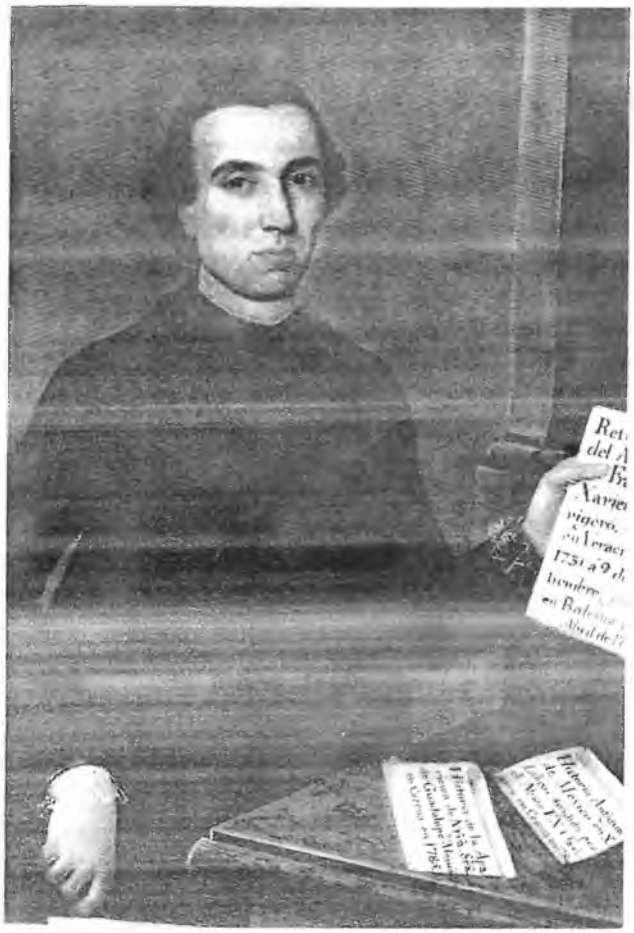

Lámina 26.
Francisco
Javier Clavigero

general aceptado por Clavigero. Pero en todos los sucesos y actos particulares descritos en la *Historia antigua*, su presencia queda del todo nulificada. «Los buenos historiadores del siglo XVI», escribe nuestro autor en un pasaje conocido,

> y los que después los han copiado suponen como indubitable el trato continuo y familiar del demonio con todas las naciones idólatras del nuevo mundo, y apenas refieren suceso alguno en que no le hagan entrar como autor

> principal. Pero aunque es cierto que la malignidad de estos espíritus se esfuerza a hacer cuanto mal puede a los hombres, y que algunas veces se les han presentado en forma visible para seducirlos, especialmente a aquellos que aún no han entrado por la regeneración en el gremio de la Iglesia, ni es creíble que esas representaciones fuesen tan frecuentes, ni su comercio tan franco con aquellas naciones, como suponen los historiadores[16].

Hasta aquí, el Clavigero ilustrado. Donde Clavigero difiere de Montesquieu y revela un tradicionalismo más arraigado, sin embargo, es en las razones con que reviste sus dudas. Pues, mientras el pensador francés había atacado implícitamente tanto a Bossuet como a los escépticos, señalando que ni Dios ni la fortuna gobiernan el mundo[17], el jesuita nunca abandonó la convicción del papel esencial de la providencia divina. En efecto, fue la providencia, y *sólo* la providencia, la que había mantenido al demonio bajo control. Si en su relato naturalista Clavigero había eliminado lo sobrenatural del progreso histórico de la humanidad, esto no era porque Dios hubiera abandonado el «reloj» del universo a sus propias leyes después de la creación, sino simplemente porque los hombres eran agentes libres y racionales.

En todo lo anterior, Clavigero parece haberse liberado de las angustiosas dudas acerca de la teodicea, que habían acosado a pensadores cristianos desde los últimos años del siglo XVII. Sin embargo, aunque su visión tiene mucho en común con Montesquieu y con los valores seculares de la Ilustración, sus premisas filosóficas siguen siendo marcadamente las de los inquisidores mejicanos, y de Cordero y Tapia, con su humilde deferencia hacia los cánones establecidos, y su persistente distinción entre lo natural y lo sobrenatural.

---

16. *Historia antigua*, I, p. 220.

17. *Oeuvres complètes de Montesquieu*, A. Masson, 3 tomos, París 1950-1955, I, ps. 8-9 y 412.

Lo que dio a los argumentos de Clavigero un mayor poder de persuasión fue el creciente prestigio que el estudio de la historia –sobre todo de la historia cultural, con su énfasis sobre las diferencias y no las semejanzas, entre diversas sociedades, edades y culturas– comenzaba a cobrar[18]. Ya en la década de 1720, el jesuita francés Joseph-François Lafitau había declarado que las culturas eran esencialmente sistemas de representación simbólica que permitían la comunicación entre las personas en distintas sociedades, y sus descripciones e interpretaciones de fenómenos culturales particulares (mitos, inhumación ritual, juegos, arte militar y demás) se proponían explicar su función simbólica[19].

Al igual que a Clavigero, a menudo se admira a Lafitau por sus percepciones relativamente «modernas». Sin embargo, como ha mostrado Anthony Pagden, Lafitau sólo fue «capaz de hacer estas cosas, porque a su mente, epistemológicamente muy ortodoxa, se le habían proporcionado las preguntas adecuadas, preguntas que surgían... de una preocupación *social,* y no *psicológica* por el comportamiento humano»[20]. Lo mismo puede decirse de Clavigero. En efecto, tan pronto como nos apartamos de estas preocupaciones específicas, la «modernidad» de ambos pensadores se disipa irremediablemente. De manera similar como Lafitau había buscado probar la autenticidad del cristianismo, destacando el proceder de la providencia mediante el hecho de que los paganos habían imitado inadvertidamente los rituales y creencias cristianos, Clavigero nunca abandona su creencia en la intervención directa de la providencia en la historia humana. De aquí surge una ligera ambivalencia en su interpretación, en la que la providencia en última instancia viene a considerarse bajo la luz del hecho ineludible de la conquista española, un hecho

18. El origen de este movimiento se remonta a la escuela de historiadores universales, en el siglo XVI, en Francia -Pasquier, Le Roy, Le Caron, Vignier, La Popelinière y Bodin - continuada en el siglo XVII por Boulainvilliers y Fénelon, entre otros. Véase Berlin, *Against the current,* ps. 86-87.

19. *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps,* 2 tomos, París 1724, passim.

20. *The fall of natural man: The american indian and the origins of comparative ethnology,* Cambridge 1982, ps. 3-4.

que los indios, según Clavigero, debían aceptar estoicamente, como castigo por sus pecados[21].

Los seres humanos, mantiene Clavigero, son libres y racionales, pero la providencia siempre dispone. La idea de que los hombres pudieran romper este orden, erigir sus propias leyes, construir sobre fundamentos racionales y ser libres de gobernar su propio destino –esto es, la fe de la Ilustración secular– no es el credo de Clavigero. Su visión se acerca mucho más a la del filósofo napolitano Giambattista Vico (1668-1744) quien, en su interpretación de las culturas humanas, logró combinar una visión secular con una creencia fiel en el papel de la providencia en la historia[22]. La profunda importancia de esta tentativa para mi argumento se hará evidente después de un breve análisis del pensamiento de Vico.

*

«El mundo de la sociedad humana» –escribe Vico– «ha sido ciertamente construido por los hombres. Por lo tanto, sus principios deben buscarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana»[23]. En este contexto, los mitos religiosos no son invenciones pintorescas o fábulas mentirosas, como mantenían los humanistas, y luego los racionalistas, tampoco son recuerdos confusos de hombres extraordinarios, como creían los eumeristas. Son más bien medios concretos y sistemáticos de

21. *Historia antigua*, I, ps. 114ff., 130; III, ps. 32-33 y 314.

22. No es posible probar una influencia directa de Vico en Clavigero, pero hoy en día está más o menos aceptado que la obra del napolitano tuvo mucha más influencia sobre los eruditos italianos de la segunda mitad del siglo XVIII que lo que se suponía; véase, por ejemplo, Arnaldo Momigliano, «Vico's *Scienza nuova*», *History and Theory*, V: 1 (1966), y Joseph Mali, *The rehabilitation of myth: Vico's "New Science"*, Cambridge 1992, p. 10. En cualquier caso, Clavigero conoció la obra de Vico a través de Lorenzo Boturini, quien apropió el sistema de Vico en su *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*; sobre ello, véase Alvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México D.F., 1976.

23. The new science, ed. y trad. de T.G. Bergin y M.H. Fisch, Ithaca, Nueva York 1948, párrafo 331. Las siguientes referencias a The new science seguirán llevando el número de párrafo.

expresión y comprensión de la realidad. En palabras del propio Vico, los mitos, lejos de ser construcciones poéticas o demoníacas, son «verdaderas historias de las costumbres», «historias civiles de las primeras gentes, que fueron poetas», «la primera ciencia que debemos estudiar»[24]. Y aunque es irrefutable que varios de esos mitos son incomprensibles, e incluso ofensivos, Vico opina que condenarlos sobre esta base no sólo es arrogante, sino intelectualmente ingenuo y superficial, pues hasta las más horrorosas abominaciones de las religiones antiguas habían cumplido con la función indispensable de ligar y curar las rupturas de la sociedad. Esto en realidad, recalca Vico, es el verdadero significado de la palabra religión (re-ligo).

Lo que puede parecer ambivalente al lector moderno es que, lejos de cualquier tipo de reduccionismo, Vico considera que este papel de la religión, de «ligar» la sociedad humana, es una prueba evidente de la presencia de la providencia de Dios, la cual obra con un propósito supremo, que está oculto a los ojos humanos, pero sin el cual no puede comprenderse plenamente el curso de la historia[25]. En el centro de este concepto se encuentra un contraste entre dos mundos: por un lado, está el mundo externo de los procesos naturales, hasta cierto punto impenetrables, ya que los hombres sólo pueden manipularlos dentro de los límites dispuestos por la providencia, por otro lado, está la corriente de la historia, que es, en realidad, la única en la que el hombre puede sentirse seguro; pues, a pesar de sus constantes misterios, la historia es el mundo que su propio espíritu creador ha «construido»[26]. En las conocidas palabras de Vico,

> todo aquel que reflexione sobre esto no puede menos que maravillarse de que los filósofos hayan dirigido todas sus energías al estudio del mundo de la naturaleza; el cual, puesto que lo hizo Dios, sólo él puede conocer. Y de que

24. Ibíd., 352, 7, 51.

25. Ibíd., 342.

26. Véase Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two studies in the history of ideas*, Londres 1976, p. 123. Berlin sigue aquí a Enzo Paci, *Ingens Sylva: Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Verona 1949.

> hayan olvidado el estudio del mundo de las naciones, o civil; el cual, puesto que lo hicieron los hombres, podría ser conocido por ellos[27].

Como es bien sabido, éste es el meollo de la brillante respuesta de Vico a la depreciación cartesiana de la historia. Sin embargo, por muy anticartesiana que sea su intención, la solución de Vico no deja de ser profundamente dualista. Allí donde Descartes había distinguido entre espíritu y materia, Vico lo hace entre física y metafísica, entre lo real y lo nominal. «¿Qué relación guarda, si guarda alguna –escribe Isaiah Berlin– la indiscutible fe cristiana de Vico, su ortodoxia católica, con su naturalismo antropológico, lingüístico, histórico, o su teología, con la creencia de que a cada orden de cultura, corresponden sus peculiares modos de conciencia... ?[28]»

La repuesta de Vico a esta pregunta se halla implícita en su noción de conatus. Lo que Vico quiso decir con este vocablo suele traducirse como «empeño». Pero también está claro que conatus es una fuerza irracional, una especie de inhibición, que permite al hombre resistir determinados pensamientos o acciones, una habilidad que nuestro autor atribuye a las capacidades «metafísicas» de la humanidad. Con esto, Vico no se refiere a la capacidad de abstracción filosófica, sino a la habilidad de desplegar imágenes míticas, a fin de trascender los impulsos meramente físicos. Las verdades fundamentalmente históricas acerca de los orígenes y el desarrollo de toda institución humana han de buscarse en los mitos antiguos y primitivos, en las tradiciones «vulgares» comunes, es decir, en «todos los prejuicios». Son ellos precisamente los que hacen posible el «sentido común», con lo que se refiere al «juicio sin reflexión, compartido por una clase entera, un pueblo... una nación... o la totalidad de la raza humana»[29].

---

27. *New Science*, 331.
28. *Against the current*, p. 116.
29. *New Science*, 141-142.

Lo más significativo de este argumento para nuestro tema es que el propósito de Vico, al introducir el concepto de *conatus*, es claramente la necesidad que ve de aportar un vínculo entre los ámbitos de lo natural y de lo sobrenatural. Pues es precisamente a través de *conatus* que, según Vico, la providencia de Dios en la historia saca a los pueblos de la barbarie y a las naciones de la bestialidad. De esta manera, Vico cuestiona sutilmente la separación hiperagustiniana de su época, y tan central a nuestro tema, entre lo natural y lo sobrenatural. En un nivel más estrictamente filosófico, el uso que hace Vico del concepto de *conatus* constituye un intento de resolver la tensión existente entre lo verdadero y lo cierto, entre las esferas de *verum* (que es un atributo de Dios, y como tal perteneciente a lo sobrenatural) y *certum* (que se refiere a lo que le queda al hombre, después del pecado original, y como tal perteneciente a sus capacidades naturales)[30]. De modo que el concepto viquiano de *conatus* puede verse como un intento de responder a la pregunta de si el hombre es capaz de «vivir en» *verum*, o de si Dios puede rebajarse a «vivir en» *certum*[31].

Ahora bien, aunque la repuesta que da Vico a ambas cuestiones es afirmativa, en ningún momento sobrepasa el nivel del conocimiento histórico práctico, que, en sus propias palabras, «debe estar consciente de la providencia de Dios en las instituciones morales públicas, o en las costumbres civiles, a través de las cuales, las naciones se han constituido y se mantienen en el mundo»[32]. Por contraste, al tratar de cuestiones metafísicas, Vico no sólo no resuelve la cuestión, sino que incluso reafirma, enfáticamente, el abismo entre lo divino y lo humano. Su indignación, por ejemplo, frente a la sugerencia de Hugo Grocio, de que la ley natural garantizaría la preservación de la humanidad, *incluso* si Dios no existiera, nos recuerda el rechazo nominalista de la teoría de santo Tomás sobre la naturaleza y la gracia. En

30. Vico, *On the most ancient wisdom of the italians [1710]*, trad. L.M. Palmer, Ithaca, Nueva York 1988, ps. 46-76.

31. Véase Mark Lilla, *G. B. Vico: The making of an anti-modern*, Cambridge, Massachusetts-Londres 1993, p. 24.

32. *New Science*, 5.

efecto, Vico estaba convencido de que la negativa del aquinatense, de separar adecuadamente lo divino de lo humano, había llevado a un intento insostenible de racionalizar la naturaleza, que insensatamente negaba a la Providencia su papel en la historia[33].

Esta convicción es constante en sus escritos, y se puede ver con claridad en su opinión sobre el reto que el escepticismo moderno representaba para el concepto tradicional de la Providencia, reto que Vico percibe «a medias entre los dos extremos de Calvino y Pelagio»[34]. Su antitomismo es aún más evidente en su constante rechazo de seguir a Leibniz e intentar demostrar una «armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia;... [una] armonía [que] conduce a la gracia a través de los caminos mismos de la naturaleza»[35]. En lugar de la «armonía» de Leibniz, Vico propone la *constantia* de la presencia de Dios entre los hombres[36]. Es sólo, y estrictamente, a partir de dicha *constantia*, que Vico propone una posible reconciliación entre lo divino y lo humano, de la que depende su refutación del escepticismo moderno.

Como puede verse, existe una ambivalencia subyacente en el pensamiento del napolitano. Por un lado, contra los escépticos, Vico busca establecer un vínculo reconciliador entre lo divino y lo humano, a fin de defender un concepto de la Providencia que no estuviera en conflicto con el libre albedrío de los hombres; por otro lado, contra los tomistas, insiste enfáticamente en la distinción radical entre lo natural y lo sobrenatural.

Hasta cierto punto, esta ambivalencia podría servir de apoyo a la conocida, y aún influyente opinión, de que Vico era en realidad un epicúreo ateo, y que se vio obligado a encubrir su

---

33. *De universi juris uno principio et fine uno liber unus* [1720], en *Opere giuridiche*, Paolo Cristofolini, Florencia 1974, cap. LXXV.

34. *The autobiography of Giambattista Vico*, trad. M. H. Fisch y T.G. Bergin, Ithaca, Nueva York 1944, p. 119.

35. G.W. Leibniz, *The principles of philosophy, or the monadology [1714]*, en *Philosophical essays*, trad. R. Ariew y D. Garber, Indianapolis-Cambridge 1989, p. 224.

36. Véase, *De constantia jurisprudentis liber alter [1721]*, en *Opere giuridiche*, passim.

modernidad detrás de una máscara piadosa, por temor a la Inquisición[37]. Pero es mucho más probable que la ambigüedad respondiera a una tensión auténtica en el pensamiento contemporáneo, que era el resultado directo de las pretensiones ortodoxas de la separación nominalista entre lo divino y lo humano.

En este contexto, el naturalismo con el que Vico trata la religión y su sutil pero constante omisión del demonio en su visión del origen de las mitologías paganas (que tan de cerca seguiría Clavigero) no son el resultado de ningún escepticismo incipiente acerca de la verdad de la fe cristiana, ni de ninguna forma radical de relativismo cultural. Es cierto que los «ateos» fueron perseguidos por la Inquisición en Nápoles, de 1686 a 1693, época en que algunos amigos y colegas de Vico fueron sujetos a sentencias rigurosas. Pero, al igual que comprobamos en el caso de Nueva España, éste parece haber sido el último esfuerzo del Santo Oficio por reafirmar posturas tradicionales. En los últimos años del siglo XVII, la Inquisición prácticamente abandonó Nápoles, permitiendo a los napolitanos cierta libertad de llevar a cabo investigaciones científicas y de debatir los trabajos de la nueva filosofía en un nuevo espíritu denominado *libertas philosophandi*[38].

Lo más probable es que este cambio de actitud por parte de la Inquisición respondiera esencialmente al mismo tipo de preocupación que hemos observado en Nueva España, en esa misma época. Como hemos visto, los inquisidores habían comenzado a moderar explicaciones teológicas tradicionales –en particular

37. Los trabajos más prestigiosos que defienden esta opinión son los de Frederick Vaughan, *The political philosophy of Giambattista Vico: An introduction to La Scienza Nuova*, La Hague 1972, y Gino Bedani, *Vico revisited: Ortodoxy, naturalism and science in the Scienza Nuova*, Oxford 1989.

38. D. Carpanetto y G. Ricuperati, *Italy in the age of reason*, Londres 1987, ps. 78-137. El antagonismo de varios eruditos de Nápoles (como en todo el mundo hispánico) hacia las ciencias mecánicas durante esta época se debía más a la contradicción entre las pretensiones absolutistas del mecanicismo y su incapacidad de aportar hipótesis convincentes a los problemas prácticos con los que se enfrentaban los científicos en los campos de la medicina, la educación y la política. Véase Paolo Casini, *Introduzione all'Illuminismo: Da Newton a Rousseau*, Bari 1973, y Mali, *Rehabilitation of myth*, p. 18.

aquellas relacionadas con el demonismo–, no con miras a menospreciarlas, sino con el propósito de protegerlas. Lo que el enfoque de Vico saca a relucir es que la única manera de hacer esto, en el clima intelectual de la época, era mediante una afirmación enfática de la separación entre lo natural y lo sobrenatural. Pues, como vimos en el capítulo 5, fue precisamente esta incapacidad de escapar a la ortodoxia aceptada, que subrayaba el abismo entre los valores divinos y humanos, la que eventualmente persuadió a los pensadores cristianos de la necesidad de otorgar menos importancia al demonismo, a fin de retener una imagen verosímil del demonio.

Lo que no parece haberse sospechado es que pronto se haría casi imposible evitar que se aplicara el mismo tratamiento a la noción de Dios. Como ha escrito Michael Buckley, la historia intelectual del mundo occidental moderno ha mostrado que cada vez que «se plantea una antinomia entre la naturaleza, o la naturaleza humana, y Dios –la gloria del uno en conflicto con la gloria del otro–, dicha alienación pronto se resuelve a favor de lo natural y lo humano»[39]. No es de sorprender entonce, que la apreciación moderna de los hallazgos de Vico, se centre casi exclusivamente en su modernidad secular. Pues precisamente gracias a la afirmación del valor de la vida humana ordinaria, el mundo moderno ha podido librarse de varias abstracciones metafísicas que, en el pasado, para citar a Richard Rorty, suponían la «tentación de buscar escaparse del tiempo y de la fortuna»[40]. No puede negarse la importancia que ha tenido esta revalorización de lo humano. No obstante, como insiste Charles Taylor, parece igualmente absurdo negar que el burdo enfoque secular que suele alentar tal reavalorización, es una «mutilación» que «ahoga nuestra respuesta interior... a las aspiraciones humanas más profundas y poderosas»[41].

---

39. *At the origins of modern atheism*, New Haven-Londres 1987, p. 363.

40. *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge 1989, p. XIII.

41. *Sources of the self: The making of the modern identity*, Cambridge 1992, p. 520; véase también, de modo más general, su *The ethics of authenticity*, Cambridge, Massachusetts 1992.

Éste no es el lugar de entablar un debate. Mi propósito, a modo de conclusión, es regresar a algunos de los temas centrales que han surgido en este estudio, y sugerir una manera de enfocarlos que arroje cierta luz sobre el problema que Taylor menciona.

*

Mi objetivo central ha sido analizar los orígenes y el desarrollo del concepto del demonio a partir del siglo XVI, en el marco específico de la Nueva España, y señalar la manera casi inevitable en que se desmoronó bajo su propio peso, durante la primera mitad del siglo XVIII. A la vez, he intentado revelar algunas de las percepciones de lo demoníaco que prevalecían en los sectores más amplios de la sociedad, sectores ajenos en gran parte a los desarrollos filosóficos que condujeron al surgimiento y a la decadencia del demonismo, y que, como he mostrado en los capítulos 2 y 3, consiguieron mantener un concepto más antiguo y maleable del demonio, el cual no sólo era internamente coherente, sino que, en algunas ocasiones, era incluso central a la comprensión de la realidad y de las relaciones humanas.

Existe todavía una opinión, ampliamente compartida, de que estos conceptos «populares» eran en cierto modo vestigios de una forma de conocimiento anticuada que desaparecería progresivamente con el avance de la razón y de la ciencia. Sin embargo, las creencias y prácticas demoníacas han llegado hasta nuestros días, e incluso han mantenido su poder de persuasión. Más significativo aún es el hecho de que las premisas filosóficas en que se apoya el enfoque secular son tan difíciles de defender, como aquellas en que se basaba el demonismo. Pues una de las ironías más notables en el enfoque secular es que su intento de oponer lo humano a lo divino se basa exactamente en la misma premisa que condujo al surgimiento y a la declinación del demonismo, esto es, la separación de lo natural y lo sobrenatural.

Es cierto que, desde el punto de vista estrictamente secular, dicha separación es una mera ficción teísta que no afecta en lo más mínimo al enfoque secular. Pero un análisis más cuidadoso

de la forma en que el enfoque secular rechaza la existencia de la metafísica enseguida revela que su noción de lo que es la metafísica está basada precisamente en la misma separación nominalista de lo natural y lo sobrenatural, cuyo desarrollo estrictamente secular reclaman como propio[42]. Su rechazo de la metafísica, para decirlo de otro modo, no es ni con mucho representativo de la totalidad de la tradición metafísica de Occidente, ya que ignora por completo la existencia de una tradición metafísica, por lo menos tan importante como la inspirada en el nominalismo, que nunca intentó separar lo natural y lo sobrenatural, y cuyo mejor exponente, *pace* Vico, es aquel otro gran napolitano: santo Tomás de Aquino.

El intento cartesiano de separar la mente humana del mundo en el que opera le hubiera parecido tan absurdo a santo Tomás en el siglo XIII, como a Ludwig Wittgenstein en nuestro siglo. Como es sabido, para Wittgenstein la comprensión humana de los significados es, ante todo, una *percepción* de significados, no (y es éste un *no* con mucho énfasis) una cuestión de inferencia a partir de los estados interiores de la conciencia, de los cuales las palabras y los gestos son meros efectos[43]. La insistencia de Wittgenstein en la «acción» y en la importancia de la vida ordinaria ha venido a constituir una crítica devastadora del concepto moderno de la conciencia como algo incorpóreo y solitario. Además uno de los propósitos que Wittgenstein persigue con más insitencia es liberar la mente moderna de la casi ineludible antipatía por la corporeidad, que ha afligido a las culturas occidentales desde el medievo tardío. Paralelamente, Wittgenstein acentúa las profundas continuidades que existen entre las sensibilidades de culturas primitivas y modernas, lo cual desmiente fundamentalmente la difundida tendencia moderna a tratar creencias y prácticas religiosas como si estuvieran basadas en hipótesis erróneas sobre el funcionamiento del universo[44].

---

42. P.E. Rorty, *Contingency*, passim.

43. *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford 1953, números 503-507.

44. Véase la interesante discusión en Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford 1986, ps. 160-162.

En este contexto, resulta posible reiterar la «rehabilitación [viquiana] del mito» –por utilizar el título de un estudio reciente[45]–, sin tener por ello que insistir en la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Pues la religión es una expresión de la naturaleza humana, mucho antes de llevar a especulaciones filosóficas y teológicas acerca de la divinidad. Al igual que todos los conceptos, los conceptos religiosos surgen de modos específicos de responder al entorno natural y de relacionarse con él. Así también, los conceptos mismos de lo divino o de lo demoníaco dependen de instintos humanos muy primarios[46]. Santo Tomás dice algo muy parecido cuando, por ejemplo, opina que el alma necesita al cuerpo de manera esencial, no sólo accidental, a fin de conocer. Como vimos en el capítulo 1, para el aquinatense, el alma no es una sustancia espiritual distinta, aprisionada en el cuerpo, sino que es la «forma» del cuerpo. En este sentido, lo físico no es un mero añadido, sino un elemento esencial en la constitución del ser humano. Si el hombre fuera una sustancia distinta del cuerpo en el que actúa, sería una amalgama de cosas distintas, en lugar de ser una unidad. Tal posibilidad, en palabras del propio santo Tomás, «no parece concordar con los hechos», pues el hombre es una «realidad sensible y natural» y «no puede ser esencialmente inmaterial»[47].

Fue precisamente esta insistencia de santo Tomás en el cuerpo humano como elemento esencial de la vida humana y su convicción de que ser una persona humana es inseparable de ser un animal corpóreo, lo que condujo a la reacción antiaristotélica en el pensamiento del medievo tardío. Como hemos visto, dicha reacción persistió durante el período moderno y de ella han surgido los conceptos modernos más persistentes sobre la naturaleza humana y el «yo» –lo que en inglés se denomina *self*–. Sin embargo, es cada vez más evidente que dicha reacción está basada en una completa malinterpretación del tomismo. Pues si, por

45. Mali, *The rehabilitation of myth*.
46. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, p. 183.
47. *Summa contra Gentiles*, 2. 57.

un lado, su antidualismo condujo a santo Tomás a recalcar la importancia de lo físico, por el otro, nunca dejó de sostener que el entendimiento y la voluntad humanas no son procesos físicos. Dicho de otra forma, la insistencia tomista de que el hombre no es una amalgama de dos cosas distintas (cuerpo y alma) no contradice la necesidad que ve santo Tomás de distinguir entre funciones corpóreas y funciones incorpóreas. «El principio del entendimiento –escribe– ...tiene una actividad propia en la que el cuerpo no desempeña ningún papel intrínseco.» De aquí se sigue que el alma humana es «algo incorpóreo y subsistente»[48]. Esto quiere decir, sencillamente, que el alma humana subsiste, porque el hombre tiene una vida intelectual que no puede reducirse a lo corpóreo. *No* significa que el alma subsista como una entidad independiente, *aparte* del cuerpo. En otras palabras, los seres humanos tienen intelecto y voluntad en virtud de sus almas, pero no son sus almas las que entienden y quieren, sino *ellos*[49].

Puede verse entonces que la teoría tomista del conocimiento no permite un conocimiento directo de sí mismo, en el que el objeto conocido sea algo incorpóreo. Pues, según santo Tomás, el hombre sólo puede conocer las cosas mediante su encuentro con objetos materiales. De ahí que el hombre sólo pueda llegar al conocimiento de sí mismo mediante la vivencia de una vida corpórea. Como vimos en el capítulo 1, ésta es la piedra angular de la formulación tomista de la concordancia entre la naturaleza y la gracia, entre lo natural y lo sobrenatural. Y es prácticamente la misma teoría del conocimiento, la que parece fundamentar tanto la crítica de Wittgenstein al concepto moderno del «yo» *(self)*, como sus intuiciones más originales acerca de la fe y de las prácticas religiosas.

De todo esto se desprende que el desarrollo que condujo al surgimiento y a la decadencia del demonismo en los albores de

48. *Summa Theologiae*, Ia, 75.2

49. Me baso en la excelente exposición de Brian Davies en *The thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1993, ps. 207-215. Véase también Anthony Kenny, *Aquinas on mind*, Londres-Nueva York 1993 y su *Metaphysics of mind*, Oxford 1989.

la época moderna no puede considerarse característico del cristianismo en su totalidad. Más bien es un reflejo de una tendencia filosófica y teológica dentro de la tradición cristiana, que cobró gran relieve en el medioevo tardío, y que se desmoronó bajo su propio peso durante la primera mitad del siglo XVIII. Por consiguiente, lo que provocó la decadencia del demonismo, y la subsecuente disminución de la fe y la práctica religiosa, no fue, como comúnmente se piensa, el ataque del secularismo moderno al cristianismo tradicional. Más bien, los orígenes de la incredulidad moderna deben buscarse en una crisis interna al cristianismo, que afectó gravemente la tradición filosófica y teológica, que había llevado a considerar la separación de lo natural y lo sobrenatural como una expresión de la ortodoxia.

La persistente identificación de esta tradición filosófica con la totalidad del cristianismo es en sí un síntoma de la compulsiva costumbre de separar lo natural y lo sobrenatural en el pensamiento cristiano. Como hemos visto, incluso su denuncia por parte del secularismo moderno está profundamente implicada en la misma premisa dualista. Pero quizás el efecto más lamentable de esta tendencia haya sido la denigración de las expresiones más «populares» de la cultura cristiana. Pues, por poco sofisticadas que puedan parecer, es evidente que lograron conservar una visión de lo sobrenatural más de acuerdo con santo Tomás que con José de Acosta, y por lo tanto más concordante con la afirmación moderna de la vida ordinaria.

Ilustraciones

1 y 2. Escenas de Theodore de Bry que ilustran las contrastadas percepciones europeas del Nuevo Mundo como un lugar habitado o bien por salvajes nobles, o bien por caníbales degenerados. De Theodore de Bry, *Peregrinationes in Indiam Occidentalem*, Francfort 1590-1602, Ps I-V, fol. xv; VI-IX, fol. vIII.

3. *El Caballero, la Muerte y el Demonio* de Alberto Durero.

4. Demonios que caen en virtud de la cruz después de la llegada de los franciscanos. De Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, R. Acuña, Ciudad de México 1981, fol. 239v.

5. La quema de ídolos. De Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, R. Acuña, Ciudad de México 1981, fol. 242r.

6. La demonización de Tlaloc y Huitzilopochtli. De Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, ed. facsímil, Giunti Barbéra, 3 tomos, Ciudad de México 1979, III, fol. 391v.

7. Primera plana de la primera edición italiana (1596) de la *Historia natural y moral de Acosta.*

8. Fray Bartolomé de las Casas.

9. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. *Codex Borbonicus*, Bibliotèque de l'Assemblée Nationale, París, fol. 22.

10. Tzitzimitl. *Codex Magliabecchi*, Biblioteca Nazionale Centrale, Florencia, fol. 76r.

11, 12 y 13. Mictlanteuctli, disfrazado de demonio, induciendo a

los indios al canibalismo y a la idolatría. *Codex Magliabecchi*, Biblioteca Nazionale Centrale, Florencia, fols 73r, 79r, 90r.

14. Pila bautismal que incorpora varios motivos artísticos indígenas. San Juan Evangelista, Acatzingo, Puebla. (Foto: cortesía de D. José Ignacio Echeagaray).

15. Imagen de la resurrección impregnada del simbolismo indígena. San Luis Obispo en Tlalmanalco, Edo de México. (Foto: Cortesía de D. José Ignacio Echeagaray).

16. Nezahualpilli, Señor de Texcoco (1472-1515). *Codex Ixtlilxóchitl*, Bibliotèque Nationale de Paris, MS Mex. 65-71, fol. 108r.

17 y 18. El demonio en la imaginación popular. Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición, tomo 1281, fols 61r y 62r.

19 y 20. El temor al infierno y a la condenación eterna en la literatura popular. De Pablo Seneri, *El infierno abierto al cristiano para que no caiga en él...* Puebla 1780.

21. Primera página de la carta del padre Alonso Hidalgo a los inquisidores, Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición, tomo 478, exp. 67, fol. 410r(bis).

22. Primera página del pacto escrito de sor Margarita con el demonio, Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición, tomo 1029, exp. 6, fol. 192r.

23. El papel del demonio en la salvación: santa Rosa de Lima en los brazos de Satanás, Catedral Metropolitana, Ciudad de México.

24. Querétaro, *c.* 1750, Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Bandos, tomo 18, fol. 466r.

25. Primera página de la transcripción de fray José Díez de las «locuciones de un demonio en boca de una criatura», Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición, tomo 527, exp. 8, fol. 490r

26. Francisco Javier Clavigero (Foto: amabilidad del R. P. Manuel Ignacio Pérez Alonso S.J.)

Mapa del centro de México.

Bibliografía

Acosta, José de, *De Procuranda Indorum Salute,* Colonia 1596.

–, *Confesionario para los curas de indios,* Lima 1588.

–, *Historia Natural y Moral de las Indias,* ed. E. O'Gorman, Ciudad de Méjico 1962.

Aguilar, Francisco de, *Relación breve de la conquista de Nueva España,* ed. F. Gómez de Orozco, Ciudad de Méjico 1954.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial,* Ciudad de Méjico 1963.

–, *La población negra de México,* Ciudad de Méjico 1984.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571 - 1700,* Ciudad de Méjico 1988.

Aquino, Ssanto Tomás de, *Summa Theologiae,* 61vols., Blackfriars edn, Londres y Nueva York 1964-80.

–, *Summa contra Gentiles,* Roma 1984.

–, *Quaestiones Disputatae de Veritate,* ed. R. M. Spiazzi, Turín 1953.

Augustín, san, *Concerning the City of God against the Pagans,* trad. de H. Bettenson Harmondsworth 1972, trad. cast., *Obras de San Agustín,* tomo XVI-XVII: *La ciudad de Dios,* Bac, Madrid.

Bakewell, Peter, *Silver Mining and Society in Colonial Zacatecas 1546-1700,* Cambridge 1971.

Balsalobre, Gonzalo de, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca,* en *Tratado de las idolatrías,* ed. F. del Passo y Troncoso, 2 vols., Ciudad de Méjico 1953.

Bandini, Angelo Maria, *Vita e lettere di Amerigo Vespucci,* Florencia 1745.

Baudot, Georges, *Utopía e Historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana 1520-1569* Madrid 1983.

Bayle, Constantino, *El culto del Santísimo en Indias,* Madrid 1951.

Bedani, Gino, *Vico Revisited: Orthodoxy, Naturalism and Science in the Scienza Nuova,* Oxford 1989.

Berlin, Isaiah, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas,* Londres 1976.

–, *Against the Current: Essays in the History of Ideas,* ed. Henry Hardy, Oxford 1981.

–, *The Magus of the North: J.G. Haman and the Origins of Modern Irrationalism,* ed. Henry Hardy, Londres 1993.

Bernand, C. y Gruzinski, S., *De l'Idolâtrie: Une archéologie des sciences religieuses,* París 1988.

Boone, Elizabeth H., *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe,* Transactions of the American Philosophical Society, vol. 79, Filadelfia 1989.

Bossy, John, *Christianity in the West 1400-1700,* Oxford 1985.

–, *Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments,* en Edmund Leites (dir.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe,* Cambridge 1988.

Boturini Benaducci, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional,* ed. Miguel León Portilla, Ciudad de Méjico 1974.

Brading, D.A., *Miners and Merchants in Bourbon Mexico 1763-1810,* Cambridge 1971.

–, *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío,* Cambridge 1978.

–, *Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico,* «Journal of Latin American Studies», 15 (1983).

–, *Images and Prophets: Indian Religion and the Spanish Conquest,* en A. Ouweneel y S. Miller (dirs.), *The Indian Community in Colonial Mexico,* Amsterdam 1990.

–, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492-1867,* Cambridge 1991.

Bregman, J., *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop,* Berkeley Calif., 1982.

Brooke, Rosalind y Christopher, *Popular Religion in the Middle Ages,* Londres 1984.

Brown, Peter, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages,* en idem, *Religion and Society in the Age of St Augustine,* Londres 1972.

–, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity,* Londres 1981.

–, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity,* Londres 1990.

Brundage, B.C., *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World,* Austin 1979.

Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism,* New Haven y Londres 1987.

Burgoa, Francisco de, *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos,* Ciudad de Méjico 1970.

Burkhart, L.M., *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson 1989.

Cambridge History of Latin America, The, 10 vols., ed. Leslie Bethell, Cambridge 1984-1992.

Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, Ciudad de Méjico 1988.

Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid 1967.

Carpanetto, D., y Ricuperati, G., *Italy in the Age of Reason*, Londres 1987.

Casini, Paolo, *Introduzione all'Illuminismo: Da Newton a Rousseau*, Bari 1973.

Caso, Antonio, *Los calendarios prehispánicos*, Ciudad de Méjico 1967.

Castañega, Martín de, *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño 1529.

Chadwick, Owen, *The Popes and European Revolutions*, Oxford 1981.

Chevalier, François, *La formación de los grandes latifundios en México*, Ciudad de Méjico 1956.

Christian, William A., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton 1981.

Cigala, Francisco Ignacio, *Cartas al Ilustrísimo y Reverendísimo Maestro Fray Benito Gerónimo Feijóo, que le escribía sobre el «Teatro Crítico Universal»*, Ciudad de Méjico 1760.

Ciruelo, Pedro, *Tratado en el qual se reprueuan todas las supersticiones y hechicerías*, Barcelona 1628.

Clark, Stuart, *Protestant Demonology: Sin, Superstition and Society*, en B. Ankarloo y G. Henningsen, (dirs.), *Early Modern Witchcraft*, Oxford 1990.

Clavigero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 4 vols., Ciudad de Méjico 1945.

Clendinnen, Inga, *Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Yucatán*, «Past and Present» 94 (Febrero 1982).

–, *The Cost of Courage in Aztec Society*, «*Past and Present*» 107, (Mayo 1985).

–, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatán 1517-1570*, Cambridge 1987.

–, *Aztecs: An Interpretation*, Cambridge 1991.

Códice Xolotl, ed. C.E. Dibble, 2 vols., Ciudad de Méjico 1980.

Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons: An Enquiry inspired by the Great Witch Hunt*, Londres 1975.

Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos*, ed. Consuelo Varela, Madrid 1982.

Constitutions of the Society of Jesus, The, trad. de G.E. Ganss, S.J., St. Luis, Missouri 1970.

Copleston, F.C., *A History of Philosophy. Vol. III: Ockham to Suárez,* Londres y Nueva York 1953.
Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, ed. M. Alcalá, Ciudad de Méjico 1978.
Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas,* Oxford 1993.
Dawson, Cristopher, *Religion and Culture,* Londres 1948.
–, *Religion and the Rise of Western Culture,* Londres 1950.
–, *Mediaeval Essays,* Londres y Nueva York 1953.
Delumeau, Jean, *Catholicism between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*, ed. John Bossy, Londres 1977.
Descartes, René, *Philosophical Letters*, trad. de A. Kenny, Oxford 1970.
–, *Oeuvres de Descartes*, vol. 1, ed. C. Adam and P. Tannery, Paris 1973.
Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, varias ediciones.
Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c1400-c1580,* New Haven and Londres 1992.
Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2. vols., Ciudad de Méjico 1967.
Elliot, John, H., *The Old World and the New,* Cambridge 1970; trad. cast., *El Viejo Mundo y Nuevo (1492-1650)*, Alianza Editorial, Madrid.
–, *Imperial Spain,* Harmondsweth, 1970; trad. cast., *La España Imperial*, Vicens-Vives, Barcelona.
Escalona y Calatayud, Juan Joseph de, *Instrucción a la Perfecta Vida: Máximas para su logro a personas de todos Estados: Mandadas a escribir a un Clérigo Sacerdote, domiciliario del estado de Michoacán y sacadas a Luz para el Aprovechamiento de sus Ovejas*, Ciudad de Méjico 1737.
Escobar, Matías de, *América Thebaida, Vitas Patrum de los Religiosos ermitaños de N.P. San Agustín*, Ciudad de Méjico 1924
Espinosa, Isidro Félix de, *Chrónica Apostólica y Seráfica de todos los Colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, ed. L. Gómez Canedo, Washington 1964.
Evans, R.J.W. *The Making of the Habsburg Monarchy 1550-1700: An Interpretation,* Oxford 1979.
Farriss, Nancy M., *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival,* Princeton 1984.
Feria, Pedro de, *Revelación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios del obispado de Chiapa después de treinta años de cristianos,* en *Tratado de las idolatrías*, ed. F. del Passo y Troncoso, 2 vols., Ciudad de Méjico 1953.
Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las indias*, 5 vols., ed. J. Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1959.
Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights,* Oxford 1980.
Flint, Valerie, *The Rise of Magic,* Oxford 1991.

Foucault, Michel, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère,* París 1973; trad. cast., *Yo Pierre Rivière,* Tusquets, Barcelona.

–, *The History of Sexuality: An Introduction,* trad. de R. Hurley, Harmondsworth 1981; trad. cast., *Historia de la sexualidad,* 3 vols., Siglo XXI, Madrid.

Freud, Sigmund, *Standard edition of Complete Psychological Works,* vol. XIX, Londres 1961; véase trad. cast., *Freud: Obras completas,* Biblioteca Nueva, Madrid.

Gentilcore, David, *From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto,* Manchester y Nueva York 1992.

Gerbi, Antonello, *La natura delle Inde nuove,* Milán y Nápoles 1975.

Ginzburg, Carlo, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Londres 1983.

Girard, René, *Violence and the Sacred,* Baltimore 1977.

–, *Le Bouc Emissaire,* París 1982

Godwin, Jocelyn, *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge,* Londres 1979.

Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda: un típico enclave misional en el centro de México,* Pachuca 1976.

Gonzalbo Aizupuru, Pilar, *Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771,* «Historia mexicana» *35* (1986), 1.

González Casanova, Pablo, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII,* Ciudad de Méjico 1948.

González de Rosende, Antonio, *Vida del Ilustríssimo y Excelentíssimo señor Don Juan de Palafox y Mendoza,* Madrid 1762.

Greenleaf, R.E., *Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536-1543,* Washington 1961.

Gruzinski, Serge, *Le filet déchiré: Sociétés indigènes, occidentalisation et domination dans le Mexique central, XVIe-XVIIIe siècles,* 4 vols., París 19855 (tésis doctoral).

–, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society 1520-1800,* Stanford 1989.

Gruzinski, S. y Sallmann, J.-M., *Une source d'ethnohistoire: les vies de «vénérables» dans l'Italie méridionale et le Mexique baroques,* «Mélanges de l'école française de Rome», 88 (1976).

Harl, K.W., *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium,* «Past and Present», 128, (agosto 1990).

Hodgen, Margaret, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Filadelfia 1964.

Humboldt, Alexander von, *Vues des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique,* París 1810.

Hvidfeldt, Arild, *Teotl and Ixiptlatli: Some Central Concepts in Ancient Mexican Religion,* Copenague 1958.

Israel, Jonathan, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670,* Oxford 1975.
–, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750,* Oxford 1985.
Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas,* 2 vols., ed. E. O'Gorman, Ciudad de Méjico 1975.
Jones, Grant D., *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier,* Albuquerque, Nuevo México 1989.
Kamen, Henry, *The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter-Reformation,* New Haven y Londres 1993.
Kenny, Anthony, *The Legacy of Wittgenstein,* Oxford 1985.
–, *The Metaphysics of Mind,* Oxford 1989.
–, *Aquinas on Mind,* Londres y Nueva York 1993.
Kerr, Fergus, *Theology after Wittgenstein,* Oxford 1986.
Kircher, Athanasius, *Iter Exstaticum Coeleste,* Wurzburg 1660.
Knox, R.A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries,* Oxford 1950.
Kolakowski, Leszek, *Cristianos sin iglesia: La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII,* trad. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid 1982.
Kramer, H., and Sprenger, J., *Malleus Maleficarum,* ed. y trad. de Montague Summers, Nueva York 1971.
Lafitau, Joseph-François, *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps,* 2 vols., París 1724.
Las Casas, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria,* 2 vols., ed. E. O'Gorman, Ciudad de Méjico 1967.
–, *Apologética Historia,* 2 vols., ed. J. Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1958.
Lea, H.C., *Materials towards a History of Witchcraft,* Filadelfia 1939.
Le Goff, Jacques, *Les mentalités: une histoire ambiguë,* en idem, *Faire de l'histoire,* París 1974.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Essays,* trad. de R. Ariew and D. Garber, Indianápolis y Cambridge 1989.
Leonard, Irving, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: A Mexican Savant of the Seventeenth Century,* Berkeley 1929.
Le Roi Ladurie, Emmanuel, *Montaillou,* Harmondsworth 1980.
Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin de la Compagnie e Jésus, 2 vols., ed. L. Midhel y F. Cavallera, Toulouse 1926-8.
Lilla, Mark, G.B. *Vico: The Making of an Anti-Modern* Cambridge y Londres 1993.
Llaguno, J.A., *La condición jurídica del indio y el tercer concilio mexicano,* Ciudad de Méjico 1963.
Lockhart, James, *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology* Stanford 1991.
–, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians*

of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries, Stanford 1992.
López de Araujo, Bernardo, *Centinela médico-aristotélico contra scépticos,* Madrid 1725.
López de Gómara, Francisco, *Primera Parte de la Historia General de las Indias,* Biblioteca de Autores Españoles, vol. 22 Madrid 1852.
MacCormack, Sabine, *«The Heart has its Reasons»: Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru, «Hispanic American Historical Review»* 65 (agosto 1985).
–, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru,* Princenton 1991.
MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?,* Londres 1988.
–, *Theree Rival Versions of Moral Enquiry,* Londres 1990.
–, *Magliabecchi: Libro de la vida que los indios antiguamente hacían,* (edición facsímile), Berkeley 1903.
Mali, Joseph, *The Rehabilitation of Myth: Vico's «New Science»,* Cambridge 1992.
Matute, Alvaro, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico,* ed. Miguel León Portilla, Ciudad de Méjico 1976.
McBride, G.M., *Land Systems of Mexico,* Nueva York 1923.
McClelland, I.L., *Ideological Hesitancy in Spain 1700-1750,* Liverpool 1991.
McManners, John, *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death in Eighteenth-Century France,* Oxford 1985.
Menghi, Girolamo, *Flagellum Daemonum: Exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces,* Venecia 1587.
Mestre, Antonio, *El mundo intelectual de Mayáns,* Valencia 1978.
Miqueroena, Agustín de, *Vida de la Venerable Madre Sor Michaela Josepha de la Purificación: Religiosa de velo y choro del observantíssimo convento de Señor San Joseph de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla del que fue cinco veces priora,* Ciudad de Méjico 1755.
The Mission to Asia. Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, ed. C. Dawson, Londres 1980.
Molinos, Miguel de, *Guida espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz,* Roma 1675.
Momigliano, Arnaldo, *Vico's Scienza nuova: Roman "bestioni" and Roman "eroi",* «History and Theory», V (1966) 1.
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de, *Oeuvres complètes de Montesquieu,* 3 vols. ed. A. Masson, París 1950-5.
Mörner, Magnus, *Race Mixture in the History of Latin America,* Bostón 1967.
Motolinía, Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva España,* ed. E. O'Gorman, Ciudad de Méjico 1973.
Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala,* Ciudad de Méjico 1947.

–, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar . Océano*, ed. René Acuña, Ciudad de Méjico 1981.

Murray, Alexander, *Missionaries and Magic in Dark-Age-Europe*, «Past and Present» 136 (agosto 1992).

Murray, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, Oxford 1925.

Nutini, Hugo G., *Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670)*, «Ethnology» 15 (july 1976) 3.

–, *Ritual Kinship*, 2 vols., Princeton 1980-1984.

Oberman, Heiko A., *The Reorientation of the Fourteenth Century*, en A. Marieu y A. Paravicini Bagliani (dirs.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Roma 1981.

– Via Antiqua *and* Via moderna: *Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Though*, «Journal of the History of Ideas» (1987).

O'Gorman, Edmuno, *Destierro de sombras: Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, Ciudad de Méjico 1986.

Paci, Enzo, *Ingens Sylva: Saggio sulla filosofia di G.B. Vico*, Verona 1949.

Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982.

–, *The Reception of the «New Philosophy» in Eighteenth-Century Spain*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» LI (1988).

–, *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*, New Haven y Londres 1990.

–, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, New Haven y Londres 1993.

Papeles de la Nueva España, 7 vols., ed. Francisco del Passo y Troncoso, Madrid 1905-1906.

Paz, Octavio, *Sor Juana: Su vida y su obra*, Londres 1988.

Peñalosa, Joaquín Antonio, *El Diablo en México*, Ciudad de Méjico 1970.

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid 1645.

Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, Ciudad de Méjico 1945.

Peters, Edward, *The Magician, the Witch and the Law*, Sussex 1978.

Ponce, Pedro, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, en *Tratado de las idolatrías*, ed. F. del Passo y Troncoso, 2 vols., Ciudad de Méjico 1953.

Powell, P. W., *Soldiers, Indians and Silver*, Berkeley 1969.

Proceso inquisitorial del Cacique de Texcoco, ed. Luis González Obregón, Ciudad de Méjico 1910.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, ed. Luis González Obregón, Ciudad de Méjico 1912.

Ravicz, M. Ekdahl, *Early Colonial Religious Drama in Mexico: From Tompantli to Golgotha*, Washington 1970.

Reeves, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Late Middle Ages: A Study of Joachimism*, Oxford 1969.

Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los Indios de la provincia de Michoacán, ed. José Tudela y José Corona Nuñez, Morelia 1977.

Ripalda, Jerónimo de, *Doctrina Christiana, con una exposición breve...*, Burgos 1591.

Ronan, Charles E., *Francisco Javier Clavigero S.J. (1731-1787), figure of the Mexican Enlightenment: His life and works*, Roma y Chicago 1977.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.

Rubin, Miri, *Desecration of the Host: The Birth of an Accusation*, en *Christianity and Judaism*, ed. Diana Wood Oxford y Cambridge 1992.

Rudwin, Maximilian, *The Devil in Legend and Literature*, La Salle, Ill. 1959.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los naturales de esta Nueva España*, en F. del Passo y Troncoso, *Tratado de las idolatrías*, 2 vols., Ciudad de Méjico 1953.

Russell, J.B., *The Devil: Perceptions of Evil from Late Antiquity to Primitive Christianity*, Londres 1977.

–, *Satan: The Early Christian Tradition*, Londres 1981.

–, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Londres 1984.

–, *Mephistopheles: The Devil in the Modern World*, Londres 1986.

Sahagún, Bernardino de, *Códice Florentino*, 3 vols., Ciudad de Méjico 1979 (edición facsímil).

–, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel Ma. Garibay, Ciudad de Méjico 1985.

–, *Coloquios y Doctrina Cristiana*, ed. M. León Portilla Ciudad de Méjico 1986.

Sánchez de Castro, José Jerónimo, *Vida de la V. M. Sor Antonia de la Madre de Dios, Religiosa Agustina Recolecta, y Fundadora del Convento de Santa Mónica de la Puebla de los Angeles, y después en el de Ntra. Sra. de la Soledad de la Ciudad de Antequera, Valle de Oaxaca. Escrita por su... confesor... quien la consagra a María Santíssima, señora nuestra en su dolorosíssima soledad...*, Ciudad de Méjico 1747.

Santander y Torres, Sebastián de, *Vida de la Venerable Madre María de San Joseph, Religiosa Agustina Recolecta, fundadora de los conventos de Santa Mónica de la Ciudad de la Puebla, y después en el de la Soledad de Oaxaca*, Ciudad de Méjico 1723.

Saugnieux, Joël, *Le Jansénisme espagnol du XVIIIe siècle*, Oviedo 1975.

–, *Les Jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle,* Lyon 1976.

Scribner, R.W., *Popular Culture and Popular Movements in Germany,* Londres 1987.

Select Documents illustrating the Four Voyages of Columbus, ed. Cecil Jane, Londres 1930.

Serna, Jacinto de, *Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas,* en *Colección de documentos inéditos para la historia de España,* vol. 104.

Sleigh, R.C., *Leibniz and Arnauld: A Commentary on their Correspondence,* New Haven y Londres 1990.

Spink, J.S., *French Free Thought from Gassendi to Voltaire,* Londres 1960.

Spinoza, Baruch de, *Tractatus Theologico-Politicus* en *Works of Spinoza,* ed. R.H.M. Elwes, Nueva York 1951.

Suárez, Francisco, *Opera,* 28 vols., París, 1856-78.

Surin, Jean-Joseph, *Les fondements de la vie spirituelle tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ,* París 1667.

–, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer en la possession de la Mère Prieure des Ursulines de Loudun,* Avignon 1829.

–, *La guide spirituelle pour la perfection, divisée en sept parties,* París 1836.

Taussig, Michael T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America,* Carolina del Norte 1980.

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The making of the Modern Identity,* Cambridge 1992.

Téresa de Ávila, *Interior Castle («The Mansions»),* trad. de E. Allison Peers, Londres 1994; vers. orig., *Teresa de Jesús: Castillo Interior,* Monte Carmelo, Burgos.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic,* Harmondsworth 1978.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana,* 3 vols., Ciudad de Méjico 1983-1985.

Trabulse, Elías, *El Círculo Roto,* Ciudad de Méjico 1982.

–, *Historia de la Ciencia en México,* 4 vols., Ciudad de Méjico 1983-5.

–, *Clavigero, historiador de la ilustración mexicana,* en *Francisco Javier Clavigero en la Ilustración mexicana,* ed. Alfonso Martínez Rosales, Ciudad de Méjico 1988.

Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México, 2 vols., ed. Francisco del Passo y Troncoso, Ciudad de Méjico 1953.

Trevor-Roper, H.R., *«The European Witch Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries»,* en idem, *Religion, the Reformation and Social Change,* Londres 1984.

–, *Princes and Artists: Patronage and Ideology at Four Habsburg Courts,* Londres 1991.

Trextler, R.C., *«We think they act: Clerical readings of Missionary Theatre in Sixteenth-Century New Spain»*, en S.L. Kaplan, *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the 19th Century*, Berlin 1984.

Valdés, Joseph Eugenio, *Vida admirable y penitente de la V. M. Sor Sebastiana Josepha de la SS. Trinidad, Religiosa de Coro y velo negro en el Religiosíssimo convento de Señoras Religiosas Clarisas de San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de México*, Ciudad de Méjico 1765.

Vaughan, Frederick, *The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to La Scienza Nuova*, La Haya 1972.

Vega, Garcilaso de la, *Comentarios Reales de los Incas*, 2 vols., Buenos Aires 1943.

–, *Historia General del Perú*, 3 vols., Buenos Aires 1944.

Vico, Giambattista, *The Autobiography of Giambattista Vico*, trans. M.H. Fisch and T. G. Bergin, Nueva York 1944.

–, *The New Science*, ed. y trans. T.G. Bergin y M.H. Fisch, Nueva York 1948.

–, *The ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass. 1992.

–, *De universi juris uno principio et fine uno liber unus* (1720), en *Opere giuridiche*, ed. Paolo Cristofolini, Florencia 1974.

–, *De constantia jurisprudentis liber alter* (1721), en *Opere giurudiche* Florencia 1974.

On the Most Ancient Wisdom of the Italians (1710), trad. de L.M. Palmer, Nueva York 1988.

Villavicencio, Diego Jaymes Ricardo, *Luz y método de confesar idólatras*, 2 vols., Puebla 1692.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ciudad de Méjico 1987.

Vitoria, Francisco de, *De Magia*, en *Obras: relecciones teológicas*, Madrid 1960.

Voltaire, François Marie Arouet de, *Candide*, ed. John Butt, Londres 1947; trad. cast., *Cándido y otros cuentos*, Alianza Editorial, Madrid.

Walker, D.P., *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Londres 1964.

Whitehead, A.N., *Science and the Modern World*, Cambridge 1953.

Whitmore, P.J.S., *The Order of Minims in Seventeenth-Century France*, La Haya 1967.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford 1953.

–, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. Rush Rhees, Retford 1979.

Índice

Abraham 51
Acatlán 134
Acosta, José de 46-59 pássim 107 117 228 246
Adán 215
Aguilar, Francisco de 21
Agustín de Canterbury, san 48
Agustín de Hipona, san 35 54 216
  sobre la perversidad de la voluntad 170 n.29 216
Agustina (india) 94
agustinismo 134-135 167 169-171 201
  exageraciones del 201-205
  véase también "hiperagustinianismo"; "ultrasupernaturalismo"
agustinos 201 202 204
Alberro, Solange 201
Alcaraz, María Felipa de 64 209
Alejandro VI, Papa 22
Alejandro Magno 58
alma, el 214
  véase también cuerpo-alma, relación
alucinógenos 63 141
  hongos (*teunanacatl*) 30 76 79
  ololhiuqui 52 96 141
  peyote 96 141
América, descubrimiento de 14-22 pássim
Angeles, Esteban de los 135
anticlericalismo 107-111 224
antisemitismo 64-66 209 220 224
Apocalipsis, libro del 99
armonía, concepto de Leibniz de la 239
aristotelismo 39 44-45 192-194 220
Aristóteles 221
Aroche, Miguel de 208
Asmodeo, *véase también* demonio, el 191
Atanasio Florentino 147
Atitlán, Santiago de 85 86
Atlixco 63
autarkeia 216
averroísmo 41

Bajío 139ss
Balsalobre, Gonzalo de 83ss
Baltazar, Ana 138
bautismo 28 93
  aversión del demonio al 191
  en masa 27
  imitación del demonio del 52
Bayle, Pierre 202ss 222
Belzebú 151ss
  véase también demonio, el
Benavente, conde de 30
Benavente, Toribio de *véase* Motolinía
Berlin, Sir Isaiah 230 236 n.26
Bernardo de Clairvaux, san 168
Bernardino de Siena 99
Bérulle, Pierre de 167
Bilbao, Antonio de 134

Bizancio 71
blasfemia 67 123 155-156 209-211
Bodin, Jean 234 n.18
Bonilla, Mateo 180 185 188
Borbones, reformas de los, efecto sobre la piedad barroca 111ss
Bossuet, Jacques-Bénigne 222
Bossy, John 37ss 44
Boturini, Lorenzo 235 n. 22
Boulainvilliers, Henri, Compte de 234 n. 18
Boyle, Sir Robert 221
Brading, David 57 139 223
Brown, Peter 36 170 n.28
brujería 37-44 56-57 104-105 177-180 192-193 195-196 209-213
véase también maleficio
Bry, Theodore de 19
Buckley, Michael 241
Buffon, Compte de 229
bulas de donación 22
Burckhardt, Jacob 21
Burdeos 154
Burgoa, Francisco de 97 n. 67
"burguesa", moralidad 169ss
Burkhart, Louise M. 90 91

Caballero y Osio, Juan 175
cabildos 84
Cadena, Juan de 210 211 213
Calvino, Juan 239
canibalismo 52-53 56 61 77-80 119 229
cantares de gesta 26
Cañas, Cristóbal de 208
Carlos V 25 27
Carmagnani, Marcello 84
carmelitas 177
carnaval 38
Carrillo, Luisa de 108
cartesianismo 216ss
crítica de Vico del 237
Casiano, san Juan 36
Castañega, Martín de 45
Castilla 92-93 95
corona de 22ss
Castillo, Antonio José del 135
Castillo, Francisco del 63
Castillo, Francisco Ignacio de 130
Castillo, Pedro del 63
Castrejón, Antonio de 130
cátaros 37
cazas de brujas 23 34 43 192
Celaya 143
Cervantes, Diego de 129
Cervantes Saavedra, Miguel de 121ss
Cesena 227
chamanes 97
Chanca, Dr Diego Alvarez de 21
Chantal, santa Francisca de 167
Chaucer, Geoffrey 38
Chiapas 59 107
Chiautempan, santa Ana 88
chichimecas 140ss
Chimalhuacán 108 110
China 48
Christian, William A. 92 95 113
Chuparratones, la 178 180 195 197
Cisneros *véase* Jiménez de Cisneros
Cigala, Francisco Ignacio 222
Ciruelo, Pedro 50
Clark, Stuart 44
Clavigero, Francisco Javier 227-235 pássim
Clemente de Alejandría 35
Clendinnen, Inga 23 72
Coba y Castillo, Bartolomé de la 132
Codex Magliabecchi 77
Colón, Cristóbal 17ss 21 23 24
conatus, concepto viquiano de 239
Concepción, Luis de la 212
conciliarismo 111
confesión 133 135-138 151-153 157
constantia, concepto viquiano de 239
Constantino, emperador 89
conversión 26-28 48 87-88 98-100
Cooper, Thomas 130 n. 37
Corachán, Juan Bautista 220
Corbie, Colette de 99
Cordero, Juan de 211ss 224
Cordero de Mendoza, Alonso 127
Corpus Christi, parodia de 52
Cortés, Hernán 25ss 57
Consejo de Indias 27
Contrarreforma 167 213ss
Crathorn, William 40
creación 22 166
véase también naturaleza
Cristóbal (esclavo) 123
crucificción 82 96 164
Cruz, Antonio de la 105
Cruz, Sor Juana Inés de la 214
cuerpo, el 167-169
cuerpo-alma, relación 42-44 241-215 244-245
Culoa Tlaspicue (indio) 76

cultura barroca, choque con el jansenismo 112 223

Dawson, Christopher 43
Decálogo 38-44
Delumeau, Jean 98 n.62
demoniacas, *véase* Querétaro
demoniacos, ataques 160-173 pássim
demonio, el
apropiado por los oprimidos 122
asociado con las prácticas prehispánicas 30-33 45-46 51 77 80 82-86 90 107-108 110 142 144-145
véase también indios, demonización de los
su ayuda en cuestiones mundanas 131
ayuda a los presos a escapar 125
su completa subordinación a Dios 35-37 44 104-105 113 118 133-134 147 179 195 199
creencia en 11-12 14 16 22
habla a través de las demoniacas 175-188 pássim 197-200 210-213
su impotencia en la tentación sexual 134-135
su influencia
sobre el intelecto y la imaginación humanos 54 161 170-171 212
sobre el mundo y la naturaleza 36 184
sobre la sensualidad y el cuerpo humanos 171-172 190
infunde temor a la confesión 146
invierte el orden natural 30
mimetismo de 45 50-51 60-63 84 106
noción de
en la Escritura 34 195
en la espiritualidad conventual 161
en la tradición cristiana primitiva 35-36
en la tradición medieval 22 43-44 113 117 133-135 145 200 242-243
en la tradición rabínica 34
pactos con 60-63 80 82 104-105 123-149 pássim 179-180 183 189-190 199 208 210-211 224
visto como
chivo expiatorio 156 159
el dios de los españoles 107
un instrumento de Dios 165 195 201
el origen de la idolatría 57 (idea que rechazan Las Casas, Ixtlilxóchitl, Garcilaso y Clavigero) 54 117 119 233
un oponente del statu quo 144
subida de rango del 37-40 75 242-243
véase también Asmodeo; Belzebú; Lucifer; íncubos; Satanás
demonismo 11-14 56-57 77-79 104-105 122 143 147-149 188 189-191 206 218
disminución del 44 191-194 204-213 241 242
y orgullo desmesurado 135-141
persistencia del 242
razones teológicas de la preocupación inquisitorial con el 144-147 214-215
demonización *véase* indios
demonología 40 44 48 56 192 201
Descartes, René 192 216ss 222
véase también cartesianismo
"desencanto del mundo" 193 228-229
desesperación 127 146 151-153 156
Díaz del Castillo, Bernal 23 26
Díaz de Gamarra, Juan Benito 221
Diego Luis (indio) 83ss 89
Díez, José 196 199 200
Diez Mandamientos, los *véase* Decálogo
Dios
atributos de
su bondad 71
su compasión 134
su omnipotencia 41 50 165 195
su providencia 193
su sabiduría 213
su soberanía 71 134 165
amenaza aristotélica a 41 218
conocimiento humano de 41 171
dudas acerca de la existencia de 127-130 241
véase también desesperación
nociones de
maniqueas 204
voluntaristas 41-42 165 194-202
su compatibilidad con el mecanicismo 218
su papel en las posesiones demoníacas 194-202

temor a 130-132
su utilización del demonio 164 180
véase también Providencia
Dolores, Nuestra Señora de los 131 156
dominicos 28-29 177 201
dualismo 69 91
atacado por santo Tomás 244
cartesiano 216-129 237
viquiano 237-241
Duffy, Eamon 93
Durán, Diego 91 97
Durando de San Porciano 40
Durero, Alberto 23

Eguiara y Eguren, Juan José de 222
Eisenmenger, Johann Andreas 65 66
Elementa Recentioris Philosophiae 221
Elena, santa 89
Elliott, Sir John 23
Endecktes Judenthum 65
Enríquez, Diego 131
Erasmo 23 29
escolasticismo 38 53 111 218-233 pássim
escepticismo 39 44 192-195 206 216-217 219-223 pássim 237-238
esclavos 121-125 pássim 130
Escoto, Duns 41 42 221
Escobar, Matías de 97 n.67
Escudero Rosas, Gabriel 123
Espen, Zegreus Bernardus van 223
Espinosa, Isidro Félix de 173
espinosistas 65
estoicismo 216
Estrada, José Manuel de 146
Eucaristía 91-92
su poder sobre el demonio 199
vilificada 52 157-160 190
Eudes, Juan 167
eumeristas 235
Evagrio de Póntico 36
evangelización 22 32-33 68 71 87 112-113
véase también conversión
Evans, R. J. W. 218
"exacramentos" 45
excomunión211
de langostas 93
exempla 37 107
exorcismo 36 65 93 147 152-155 157 175-188 pássim 197 211-213
extirpadores *véase* idolatría

Falco de Belaochaga, Félix 220
Farriss, Nancy M. 82 86
Febronius (Justinus), Johann Nicolas von Hontheim 223
Feijoo, Benito Jerónimo 217 221
Fénelon, François de Salignac de la Mothe 234 n.18
Feria, Pedro de 59
Fernández, Juan 139
Fernández de Oviedo, Gonzalo 24 26
Fernando, rey de Aragón 27
Ferrer, san Vicente 212
Fiore, Joaquin de 99
Flagellum Daemonum 177 212
Fleury, Claude 222
Foucault, Michel 172
Francisco de Asís, san 99
Francisco de Sales, san 167
franciscanos 27-30 87 91 97 n.67
antitomismo de los 41 43
escuela nominalista 42-45
franciscanos de la Propaganda Fide 173-175 177-188 pássim 194-206 pássim
ascetismo de los 174-175
demonología de los 192 201
Franco, Cristóbal 135
francmasonería 225
Franklin, Benjamin 221
Freud, Sigmund 158
Frías, José de 181

Gamboa, Juan Antonio de 131 132
Galileo 192
Gálvez, Apolinario Antonio de 210
Gamarra *véase* Díaz de Gamarra
Garcilaso de la Vega, el Inca 118 119 120 122
Gerson, Jean 44
Gertrudis, santa, estampa de 130
Gibbon, Edward 227
Gilson, Etienne 40
Girard, René 72 73
gnosticismo 166
Gómara, *véase* López de Gómara, Francisco
Gómez Canedo, Lino 173
Gómez de Cervantes, Francisco Javier 210 213
González de Rosende, Antonio 168
gracia *véase* naturaleza y gracia
Granada, conquista de 27
Gran Cisma 42

Gregorio Magno, papa, san 48
Gregorio de Tours, san 36 98 98 n.69
Grocio, Hugo 238
Gruzinski, Serge 15 106
Guadalajara 125 146
Guadalupe, Nuestra Señora de 87ss 107 108 126
Guanajuato 138
Guerrero 141
Guía Espiritual 166
Guillermo José (*pardo*) 134

hagiografías 34-36 97 107 113 160-175
Ham 215
hechicería *véase* brujería
Heidelberg, Universidad de 65
Heisterbach, Caesarius de 37
herejía 64-65 151-153 155-156 201-202 204 222
Hermas 35
Hermes Trimegisto 215
hermetismo 215
Hernández, Pedro 137
Herodoto 18
Hessen Rheinfels, Ernst von 203 n.19
Hevia y Valdés, Diego de (obispo) 62
Hidalgo, Alonso 151 153 155-156 159-160
hilomorfismo 42 218
Hinduísmo 67
hiperagustinianismo 220ss 237ss
Historia Antigua de México 227-235
Historia Natural de la Religión 224
Hobbes, Thomas 192
Hojacastro *véase* Sarmiento de Hojacastro
Hojacastro, documento 88
Holkot, Robert 40
Homero 68
hongos *véase* alucinógenos
Hume, David 224
Huitzilopochtli 31 52
Huizinga, Johann 21
humanismo 21-24 234-235
Humboldt, Alexander von 227

idolatría 30-32 38 44 51-55 58-63 91 104 214 234
  erradicada por los incas según Garcilaso 119
  extirpadores de la 58-61 92
  persistencia de la 97
  y paganismo 111-113
ídolos, destrucción de los 28-29
Ignacio de Loyola, san 167
incas 118-119
íncubos 185
India 48
indios, los 15 23 67-114 pássim 140-143 229 234-235
  afirmación de su identidad 81 107
    utilización del cristianismo en la 84 87 107 143
  apropiación de elementos cristianos por 99-105
  "bestialidad" de 21
  caída demográfica de 74
  carácter demoníaco entre 80 140-143
  demonización de
    rechazada por Clavigero 230-235
  evaluación ambivalente de Acosta de 48 51-53 58-59
  juicios morales sobre su cultura 22 48 59
  movimientos de resistencia y oposición 76 81
  opinión de Cortés sobre 25
  prácticas mágicas de 63-64 94-96
individualización, santo Tomás sobre la 42-43
infierno, el 33 58 75 83-84 106 109-110 119 131 155 157 162 166 197 199 206 209
Inquisición 80 85 90 93 95 105-108 123-125 127 130-131 133-134 139 144-146 151 156 173 175-176 181-183 186 189-193 196-197 201-202 205-207 209 211 213 220
  desalienta a los extirpadores de la idolatría 61
  indiferencia en los casos de demonismo 190-194 204-213
  interés en los casos de demonismo 190-191 224
  utilizada por los esclavos para dar voz a sus penas 123-125
Iñigo, Baltazar 220
Ireneo, san 35
Isabel, reina de Castilla 27
Isidoro de Sevilla, san 18
Israel, Jonathan 66
Ixpimienta 84 n.32
Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva 118ss

jansenismo 111 168 202 223-224
jesuitas 177 201 204 223
  expulsión de los 14 224
Jesús María, convento de 156
Jesús María, Manuel de 182 183 186 204
Jiménez de Cisneros, Francisco, cardenal 27
Jones, Grant D. 86
Juan Andrés (mulato) 136
Juan Diego (indio) 88 n. 47
Juan Diego Bernardino (indio) 88
Juan Francisco (mulato) 127
Juan Luis (mestizo) 90 125 127 131 132 136 189
Juan Pobre (indio) 106
judaísmo *véase* judíos; antisemitismo
judeomasónica, conspiración 225
judíos 64-66 209 220 225
  véase también antisemitismo
Júpiter 68
Juquila, parroquia india de 85 86
Justino Mártir, san 35

Kilwardby, Robert 40
Kircher, Athanasius 214 215 218 224
Knox, R. A. 202 203 n.18
Kolakowski, Leszek 165

Lafitau, Joseph-François 234
Lallemant, Louis 167
Landa, Diego de 33 82
La Popelinière, Henri Lancelot Voisin, sieur de 234 n. 18
Las Casas, Bartolomé de 17 18 53ss 107 119
Las Casas, Caterina de 183 188 194
latria, las Casas sobre la 74
Le Caron, Louis (Charondas) 234 n. 18
Ledesma, Juan de 129
Leibniz, Gottfried Wilhelm 203 -205 219 239
León, José de 138
Le Roy, Louis 234 n. 18
ley divina 49 51 165
ley natural 43 117 119 n.4 238
  opinión de santo Tomás sobre 39 39 n.42
"leyenda negra" 18
liturgia, la 86 92-95 99-101
  como defensa contra los ataques demoníacos 106 117
  efectos de las reformas borbónicas sobre 111
  en la espiritualidad monástica 36
  participación indígena en 100-102
  reemplaza al sacrificio 100
  tridentina 214
Locke, John 192
Lockhart, James 81 84 88
López, Gregorio 94
López, Manuel 146
López de Araujo, Bernardo 221
López de Gómara, Francisco 17 18
López de Ramales, Pedro 207
Loudun 153
Lovejoy, A. O. 214
Lucifer 28 68 80 157 196ss
  véase también demonio, el
Lugana, Diego de 125
Llull, Ramon 27
Luna, Nicolás de 126
Luque, Juan Bautista de 127

MacCormack, Sabine 55 56 n.73
McClelland, I. L. 220
Maquiavelo, Nicolás 220
Madre de Dios, Sor Antonia de la 168
magia, la 61 64 92-96 117-118 139
  bases intelectuales para creer en 213-217
  cristiana 92-101
Maignan, Manuel 215
mal, problema del 204-205
  san Agustín sobre 35
  santo Tomás sobre 35 n.36
  como carencia de ser 35-36 67-68
  en el pensamiento mesoamericano 67-70
Malebranche, Nicolas 203
maleficio (*maleficium*) 38 44-45 56 104 154-155 177-179 194 205-206 210
  véase también brujería
Malleus Maleficarum 39 40 56 93 94 180 212
Marabán, Ana y Baltazar 123
Mariotte, Edme 221
Maritata (mestiza) 208
Mártir de Anglería, Pedro 19 21
materialismo 192
Mayáns, Gregorio 220
mecanicismo 193-194
  véase también "nueva filosofía"
Medina, Antonio de 109
Medinaceli, duque de 220

Mejía, Francisca 176ss 188
Mendieta, Jerónimo de 58
Mendivil, María Francisca 191
Menghi, Girolamo 177 n.38
metafísica 41 241
Messa, José de 124 125
México, ciudad de 107 139 151 156 157 209
México, conquista de 25
México precolombino, historiografía de 227
Miguel, arcángel san 28 62 127
Michoacán 44 138 139 178
Mictlanteuctli (Señor de los Muertos) 77
milagros 94-96
milenarismo 27-28 71 99 107 112
Miqueroena, Agustín de 163
Miramar, Colegio de 27
misticismo 111-112 151-156 166-167
mitos, opinión de Vico sobre los 234-238
Mixcóatl, Andrés 76
Moctezuma 58 63
Molinos, Miguel 166
monarquía católica 223
Monarquía Indiana 58
mongólica, misión 26
monismo 69 91 165
Monroy, Baltazar de 137 207
Monserrate (mulato) 129
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de 220
moral, cambios en el sistema 38-39 42
véase también Decálogo; penitencia
Morales, Jerónimo 209
Morga, Juan de 123 125
Moro, santo Tomás 200
Mota, Domingo de la 108 109
Motolinía, Toribio de 30 49 57 71
Müller, Ulrich 39
Muñoz Camargo, Diego 28
Murray, gilbert 117
musulmanes 26-27

Nabrijo, Diego 176
naguales 97 142
náhuatl 67-69
Nápoles 240
naturaleza, la 118 167
naturaleza humana, la 25
y diferencia cultural 230-235
desconfianza de 170-171 201-203
bondad de 54 170
naturaleza y gracia 25 39 43 57 113 117 165 171 203 n.19
en Acosta 46-48
en Leibniz 239
en Vico 237 239
natural y sobrenatural, distinción entre 41 58 206 245
en Acosta 46-57
en Bayle 202-204
criticada por
Las Casas 54
santo Tomás 41 242-245
como una expresión de la ortodoxia 219 233-234 241
en Jean-Joseph Surin 165
en Leibniz 203-205
y el origen del secularismo moderno 242
en santa Teresa de Avila 167
neoplatónicos 71 193
neotomismo 42
"nepantlismo" 91 97
neurosis 159
"nueva filosofía" 192-193 194 n.9 218-220
Nuevo Testamento 34
Newton, Sir Isaac 193 221
Nezahualcóyotl, rey de Texcoco 119 121
Nieremberg y Otín, Juan Eusebio 212
Nifo, Agostino 39
Nobili, Roberto de 48
nominalismo 45 202-203 218-220
en Acosta 48 57
en la teología posterior a la Reforma 43 58 147
impacto en el concepto de la relación entre la naturaleza y la gracia 44-45 50-51 417 165 170-173 238 242-243
Noriega, Antonia de 137
Norwich, Juliana de 200
Nueva Vizcaya 138
Nuevo México 140
Nutini, Hugo 88

Oaxaca 64 83ss 109 110 142 161 209
Oberman, Heiko 40 41
Occam, Guillermo de 41 42
Ocotlán, Nuestra Señora de 87 89
O'Crovley, Pedro Alonso 18

Oedipus Aegypticus 215
Ojeda, Domingo de 178
Olmos, Andrés de 45 47
Olvera, José 62
Oratorio francés 167
organicismo 214-126
Orígenes de Alejandría 35
oro 10
Osorio, Antonia de 132
Oviedo, *véase* Fernández de Oviedo, Gonzalo

Pablo, san 168 170
pactos *véase* demonio, el
Padilla, José 136
paganismo 22 61 85 91
  igualado a la idolatría 52
  Bondad esencial del 88 117-121
  semejanzas con el cristianismo 48 229
  y superstición 229-132
paganos 60
  actitudes medievales hacia los 21 26
  véase también paganismo
Pagden, Anthony 47 234
Palafox, Juan de (obispo) 97 n.67 168
París, Universidad de 26 44
Pasquier, Etienne 234 n.18
Patrística 112 223
Pauw, Cornelius de 229
pecados capitales *véase* siete pecados
pecado original 134
Pedro, san 97
Pelagio 237
penitencia, concepción cambiante de la 37 111
Pérez, Jusepe 132
Pérez, Mateo 85 86 89 110
Pérez Pastor, Antonio 108ss
Pérez de Ribas, Andrés 97 n.67
Peters, Edward 36
Petra Rita (adoradora del demonio) 191
piedad laica 37
pietistas 224
Pirrón 222
plata, minas de 125 138
Platón 202
platonismo 43 213
Plinio 18
Plutarco 35
Policarpo 35
Pomponazzi, Pietro 39
Ponce, Pedro 83
Port Royal 223
posesión demoníaca 36 45 153-160 pássim 178-188 pássim 194-206 pássim 209-213 pássim
  permisión divina de la 196
  como resultado del pecado 179-181
  como señal del favor divino 179
Pozuelo, José 181
"principio de plenitud", de Lovejoy 214
Propaganda Fide *véase* franciscanos de Propaganda Fide 173 200 201
protestantismo 224
Providencia *véase* también Dios
Puebla 95 134
  Sierra de, 76 107
Puelles, Juan de 143 146
Purificación, Sor Michaela Josefa de la 163
puritanos 224
"pureza" 168

Querétaro 139 173ss 181ss 190ss 204 206 207 211 213 219
  colegio de 186
  endemoniadas de 189
Quetzalcóatl 69 118
quietismo 165-167 171 203
  condena del 166

Rabelais 19
Raleigh, Sir Walter 19
Ramírez, Jacinta 131
ranchera, sociedad 138
Rafael, arcángel san 180 206
Raynal, Guillaume-Thomas 18 229
Reconquista, la 27
Reforma 14 56 58 201
reformas gregorianas 36
reliquias 30-34 53 126 137 141-143 157 181 213
  utilizadas contra el demonio 175-177
Remigio 212
Renacimiento 21
Reyes, Juana de los 64 178ss 184ss 194ss 199 207
Ribera, Luis de 140 146 190
Ricci, Mateo 48
Ripalda, Jerónimo de 137 n. 37
Robertson, William 47 229
Rodríguez, Antonio 208
Rodríguez, Francisco 143

Rodríguez, Nicolás 140
Rojas, Mariano Manuel de 129
Rorty, Richard 241
Rosa, José de la 129
Rosario, Andrés del 186 204
rosario 80-81 86-124 133-134
Ruiz de Alarcón, Hernando 60 141
Ruiz de Castrejón, Francisco 101 135 136 139 146

Sabiduría, Libro de la 50 52
sacramentos, los 28 53 153 175 214
  apropiados por los indios 107-110
  inversiones demoniacas de 52
  como obstáculos para "la verdadera adoración del corazón" 170
  poder contra la herejía 27
  semejanzas con los ritos paganos 31
sacramentales 94 n.59 214
sacrificio, el 51 68 71-73 75 82-84 99
  de Abraham 51
  en Bizancio 61
  humano 30 46 51-52 61 72-73 119 229
  en la India 73 n.21
  como propiciación 72 100
  valor social de 72
  como obra del demonio 77
sacrilegio 64 159 182 209
Sahagún, Bernardino de 31 47 67 79 90 91
santos, los 58
  asociados con alucinógenos 96-97
  en Castilla 92-93
  culto de 14 98 101
    reafirmado después de Trento 214
  identificados con las deidades indígenas 87-88
Salamanca, escuela de 53
Saldaña, Josefa de 210 211
San Bernardo, convento de 129
San Gabriel de Extremadura, provincia de 27
San Ignacio, María Juana de 129
San José, Sor Margarita de 156ss 162
San José del Parral 208
San José, Sor María de 160
San Luis de la Paz 140
Sánchez Mateo, Gabriel 90
Santa Bárbara 208
Santa Cruz de Querétaro, Colegio de 176 196
Santa Teresa, Domingo de 223
Santander y Torres, Sebastián de 160
Santiago, minas de 143
Santiago, Tomás de 125 126
Santiago de Calimaya, conde de 138
Santísima Trinidad, Sor Sebastiana Josefa de la 163 171
Santos y Salazar, Manuel de los 89
Sarmiento, Pablo 176ss 180 183 185 186 194 195
Sarmiento de Hojacastro, Martín 87 88
Satanás 22 24 34ss 45 50 51 57 60 61 86 93 97 105 106 119 122 131 133 134 145 155 169 183 189 195 221 224
  véase también demonio, el
Scribner R. W. 94 n. 59
Serna, Francisca de la 196ss
Serna, Jacinto de la 60 94ss
siete pecados 37-39 44 117
Sigüenza y Góngora, Carlos de 214
Silva, Luis de 133
sincretismo 97-98 104-106 112
  "dirigido" 88-89
Smith, Adam 18
sobrenatural, rechazado por Clavigero como una explicación de los actos humanos 228ss
  véase también natural, lo
sodomía 23 53 197
  con los demonios 64
Solano de San Miguel, Francisco 135
soberanía papal 113 222-223
Sor Juana *véase* Cruz
Spinoza, Baruch de 65
Suárez, Francisco 42 56 218
suicidio 30
Summa Theologiae 43
superstición, la 14 60-61 65 92-95 119 214-215 224 228-231
Surin, Jean-Joseph 153 155 156 159 160 166 167

Tacaétl 76
Tacámbaro 144
Talavera, Hernando de (arzobispo de Granada) 27
Tapia, Nicolás Fernando de 210ss 224
Taussig, Michael 122
Taxco 140

Taylor, Charles 213 216
tentación sexual 134ss 160ss
teodicea 233
véase también Leibniz
teotl 68
Tepoztlán 64
Teresa de Avila, santa 167
Tertuliano 35
Texcoco 119 220
Cacique de 75
Tezcatlipoca 68 88
"Theosophia Metaphysica" 215
Thevet, André 19
Tianguismanalco, san Juan 88
Tlaleuctli 69
Tlaloc 31
Tlaspicue, Culoa 76
Tlazolteótl 69
Toci 88
Tomás de Aquino, santo 26 39 41ss 54 219
sobre el alma 243-246
sobre la naturaleza y la gracia 26 39 40 42-43 45-46 57 165 238 245
teoría del conocimiento 42-44 219 245-246
Tomás de Aquino (indio) 207
Tomás el apóstol, santo 118 221
tomismo, el 37 43 46 50 202-203 239
concordancia entre la naturaleza y la gracia en 201-203
fracaso en atraer a los filósofos del medievo tardío 41
véase también Tomás de Aquino, santo
Tonantzin 87
Torquemada, Juan de 58
Torresillas, fray 212
Tosca, Tomás Vicente 220
Tovar Olvera, Manuel de 139 190
Tratado de hechicerías y sortilegios 45
Trento, Concilio de 42
tridentino, catolicismo 213-214 222-223
Trinidad, misterio de la 52
Tzeltal, revuelta 107
tzitzimime 75 87 90
Tzompahuacán 83

Ubeda, Gregoria Rosa de 190 191
"ultrasupernaturalismo" 202

Valdés, José Eugenio 164 165
Valla, Lorenzo 18
Vallarta y Palma, José Mariano de 222
Velasco, Luis de (virrey) 121
"venerables" 97-99
Venecia 18
verum/certum, distinción de Vico 238
Vico, Giambattista 234-241 243
"vida ordinaria", afirmación de la 241-246
Vignier, Nicolas 234 n.18
Villaela, Catalina de 129
Villavicencio, Juan de 130
Virgen María, la 87 89 105 109 124 127 129 135 137 151 176
véase también Dolores, Guadalupe; Ocotlán,
Vitoria, Francisco de 46 217
Voltaire, François Marie Arouet de 118 220 222
voluntarismo 173 217
véase también Dios, nociones de

Wittgenstein, Ludwig 242-246

Ximénez, *véase* Jiménez de Cisneros, Francisco
Xochimilco 64 90
Xochiquetzalli 87
Xolotl 69

Yanga, revuelta de 121
Yucatán 32 33 82 86 89 107 142

Zacatecas 123 131 138
Zacualpa, minas de 123
Zapata, Diego Mateo 220
Zavala, Jacinto de 124 125
Zumárraga, Juan de (arzobispo de México) 29 47